

كتاب

مرآة الشروح

للمعلاة مولى محمد ميين على كذاب سلم العلوم للشيخ محب الله الهارى

الطبعة الاولى

سنة ١٣٢١

على نفقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى و ك .

الجزء الاول من نظم فى قسم التصوير

مطبعة السعادة بمصر

(طبع بمطبعة السعادة بمصر)

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أسفياء وأولياء عرفاء وحكام
مقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كماراجيه الألاء من كين في الورطة الظلماء
والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
سوء الغباوة إلى حسن الذكاوة ومن شر التكاوة إلى خير السمادة وعلى آله الطيبين
الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿أما بعد﴾ فيقول
العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل خصال العلماء المعاصي بأنواع المعاصي الراجي
رحمة ربه القوي الباري العتصم بحبل الله المتين محمد بن نور الله قلبه بنور الصدق
واليقين ورزقه شعاعة شفيح المدينين وجوار أول الشانعين وأصحابه عماد الدين في
أعلى عليين بحمرة الأنبياء والمرسلين آمين يا رب العالمين إن كتاب سلم العلوم كان
من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها الفوائد متفقا إلى الأغلاص قدأ كتب عليه
علماء الأفاق وشرحواله شروحا محتوية على تحقيقات بددة وتدقيقات عجبية ولم يلتفتوا
إلى حل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح فضله وبيان شيمه فهو مستور نحت
الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانتظار بدوزخه عونة الأفكار وقد ألقى في سابق
الزمان بعض أجلة الخلان من الأحبة الخلدان أنا شرح له سرحا يذلل عريساته الآلية
ويسهل طرق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للمالين ومفيدا للأحصين وإني
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة إذا نظرت إلى الحاج الملائمة بين بقراءته
لدى وفراط رغبتهم إلى كنت أقدم عليه وإذا لمحت إلى ما وبطائعه أولاهم الانسكار
بالحسد والعناد ونابها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحجم منه وأسوف
أمرهم من يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى أنهم إيسوا ولم يمسوا
إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلاب من الأذكياء
ابن أخي وقائم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسه مسما وبأنه إلى خير مصاه ووفقه
للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجدها من استاف مراره واجابة التماسه ولا

أعيا بالعلوم من لثام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لأن الحق يعاود في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للاستدئين أيام الفصيل الوصول الى مطلبه وبعد المصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال غناة الاطاب وأغنيت بالأصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشرح عديم الظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يجعل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غابة الوضوح سميت به بمرآة الشروح وهذا الاسم مطابق لمعناه لأن هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين اللهتهم مطابقة للبحران أن ينظر وافي هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيما حواه بالكمال إذا الانسان مركب من الجسد والنسيان والصواب في كل باب فاعلموا من شأن البهتان وعلمه التسللان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أول شهرته على الألسنة أول ذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من البهتان في القاء من سبحان الله تزييه الله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزوه مقدس منهماء عن جميع العيوب والنقائص والابهتان منه وبسلي المصدر حذف فعله وجوب باقيه أو وسبح سبحانا أي برى الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقم المصدر قاه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قبل انه مضاف الى المفعول فيه كرون تقديره سبحته سبحانا وأسمه سبحا أي أنزهه وأبرؤه عن السوء ونقول في حقته انه منزوه مقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمال وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيدي به سبحت تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ونع من الصرف مما قيل انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كتمان ليس بشئ لانه اذا كان علما يكون غير منصرف لانه حالة نعم ههنا لا وجب لهذا الالتمال لانه في حال الالتمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في سبحان من علقمة الفاخر خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتمويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منها فامل ولا يلزم ما يراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الجواز لها البناء الكمالية للحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيها عشقون مذاهب * والاتباع بكلام الحميد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني
 اسرائيل . سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا . وغيرها بما يراد النسيج في أوائلها ويسج له كل
 شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله
 تعالى . وإن من شيء الا يسجد بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعنى كل شيء ينزه الله تعالى
 بما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدودها على
 الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يعمل النسيج على المشترك بين اللفظ
 والدلالة لاسناده الى ما يمتز من اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليهما عند من جوزا تطلق
 اللفظ على معنياه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي
 النباتات بلسان الحال وتسبيح الحمى في مجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور معروف
 لا يفتى * (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى متولاه في حقه
 انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار
 عجز التعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرده عليه وندرته وقوعه كذلك
 يكون بتعبيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه
 تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا
 الجزع من الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام الجزع من ادراك الادراك
 ادراك والبحث عن سر الذات إثرا كذا قيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى لبس بشئ نعم
 التعجب بالمعنى الاول بوجوب الفساد ويجعل أن يكون استغما ما يستعاض به التعجب نحو
 الحاقة ما الحاقة . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به
 والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث
 أنفاسا ويحدث أحوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغمر ذنبا ويخرج
 كرم با ويرفع قوم ما يرضع آثرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيته بعد فعل
 المشابه لفعل . ضمير فاعله فوقه موقع المفعول فاتصبا بانه متصبا به فامتنع كونه انكرا عند
 سيويه والأخفش على أحد قوله اذ التعجب انما يكون في جاهل سببه فالتنكير بناسبه فعنى
 ما أعظم شأن الله تعالى يعنى أى شئ من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما
 وفيه ضمير راجع الى ما هو كالمفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول
 الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن
 موجودا وسى عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانعجى عنه . منى العمل فجاز استعاده في التعجب

عن شئ "لتلاصيل وقوعه بجعل الجاعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضي" (لا يصح)
 الظاهر أنه حال من الشأن لغرضه والحد منتهى الشئ كذا في القاموس فعناءه أن شأنه تعالى ليس
 أنه منتهى لأنه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
 تحصى لا يحيطها عقل ولا يحيطها درك وليس صفته لأن اجزاءه في حكم النسكرة والشأن معرفة
 لأنه مضاف ويحصل الحال من الضمير الراجع إلى الله تعالى وما قيل إن الغالب في الحال الانتقال
 من ذي الحال فسلم لكن لما قاله أو لا سبحانه فسلم أنه منفرد عن تغير الأحوال لا نقصان فيه
 لحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الأطراف لا تكون إلا في الممدار
 وهو نزع عنه ويحصل الإشارة إلى براعة الاستهلال ويكون الحد بمصداق الاصطلاح وهو
 المعروف المركب من الأجزاء الحقيقية فعناءه أنه تعالى لا يعرف بالأجزاء لأنه بسيط فها وندرجا
 كما قال المصنف في الماشية والدليل على بساطته أنه إلى ما لنا أنه لو كان مركبا وله أجزاء
 سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جمعه أمكسبات أو واجبات أو بعضها
 يمكن رده شيئا أو لا والأيلدنا في الوجوب والداني يناق في الشام المماهية الواحدة منها لأن
 كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ويستغنى عن الآخر فلا يتدور
 الاتحاد فيهما ويكون ما به قواحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا إلى الجزء الواجب
 ومعلول له فلا يكون الزاجب لذلك الجزء إلا الجزء الآخر فكيف يكون شرعهما واجبا وما
 قيل من أنه يجوز أن تكون الأجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها إلى الآخر في الوجود وهذا
 لا يناق الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده إلى الأمر المنفصل وأما احتياجه
 إلى الأمر الداخل فيجوز أن النظر الدقيق ليس بسى لأن مقصود الاستدلال بالأجزاء لو كانت
 واجبات فهي منفصلة الجوهرية ويستغنى بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج إلى الغير فكل
 من الأجزاء منفصل عن الآخر وذا كان كذلك فاختلاف المجموع فتميز احتياج المجموع إلى
 الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجوز احتياج كل منها إلى الآخر لأن العاقل لا ينزل باحتياج
 الواجب إلى غيره المنفصل عنه وإذا لم يمتح أحد الأجزاء إلى الآخر لم يتألف منها لها
 الأحديتها هاهنا المنفصلة فعمله في ذلك لا يخلو أنه لو كان الواجب ذات أجزاء لكان محتاجا
 إليها وهو يناق الوجوب فلا شك في ورود هذا الإراد وبين التفريقين بوزن بعيد ويرد
 عليه أيضا أن هذا الدليل إنما يفي بالركيب الخارجى فقط لأن الاحتياج إلى الأجزاء
 الذهنية يناق إلى الباطنة الذهنية والوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين المركب الذهني
 والخارجي بأن الأجزاء الذهنية موجودة في الجنس والعلة الأولى مأخوذة من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا
ينافي الوجوب لأن مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفصام الموضوع
أذ يعلم بالضرورة أن الشيء الواحد من حيث أنه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة
فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب
وبرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع أنه واحد ولا تكثر في ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر في موضعه فلو كان له
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لأن المقوم إذا حصل الماهية
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم وأنه ادما محال لأن الأول يكون
داخلا والثاني خارجا فكيف يصح أن يكون هذا الدليل لا يبطل إلا التركيب الذهني على أن لا نسلم
أن كل ما أقاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا ومخيد الوجود وهو ليس
كذلك فافهم (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالسكنه ولا بكنهه
أما الأول فلما صر في لا يحد لأنه بسيط لا تعديله والعلم بالسكنه لا يكون إلا بالذاتيات والأجزاء
التي تكون مرآة للذات فإذا لم يمكن له أن يحد أجزاء لا يكون صورته بالسكنه لا في ذاته
أن دليل امتناع تصوره بالسكنه انما يتم إذا لم يكن حصول السكنه إلا بالأجزاء وهو بعد في حين
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصوره موجبا لتصورك كنهه تعالى
وأما الثاني فلأنه عبارة عن تصور حقيقة وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقرر في موضعه فتصور حقيقة بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارج كيف
يحصل في الذهن لأنه حينئذ لا يخالو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غني بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالذات تشخص
الذهني فإذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارج يلزم احتياج الواجب في وجوده
وتشخصه إلى المحل فيحتاج إلى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا
بتشخصين وكلاهما باطلان لأن الأول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكثر وصيرورة الجزئي
كلية والفرق بتغاير التشخصين في افادة الامتياز باطل لأن التشخص في الشيء البحت هو
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فإذا حصل الامتياز للشيء بالتشخص الواحد صار التشخص
الآخر لغوا ولا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في التشخص الخارج للواجب
تعالى بالذات محال أما بحسب التشخص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشيء لأن تغاير

التشخيص انما يتصور في الكلّي وأما في الشغصيّ فلا يتصور لما لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى عامه لا ما نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية الكلية في الذهن مع تشخيص ذهني مماثل للتشخيص الخارجي أو بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخيص الخارجي فلا سبيل الى حصوله في الذهن لما من المحذورات وأما نظوره بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودها فيه تعالى وأما اذا قرئ على البناء للماعل فعناء لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لأن حصول الصورة يكون في العلم الحسولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضوري لأنه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فإذا كانت معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أبعثا غير متناهية على حسب المدح والذم ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لا تمناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة مرتبة بحقيقة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل يراهية فأنه تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية تبدأ لأنكشاف جميع ما سواه لا يضرب عنه شئ ذرة في الأرض ولا في السماء وهو العلم الخبير وتنصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية: لراهدية المعلقة على الرسالة المدعولة في التصور والتصديق فارجع اليه فإنه يشفي الغليل و يروي الغليل (لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لأنه لا بد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس أحدهما من الممكنات مما لا ويجانسه تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو يناق في الواجبية فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الالمكانية متساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان من كل الوجوه لأن كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وأبس بجسم كائن في موضعه وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فعناء اللغوي لم يولد لأن الولادة تقتضي الاحتياج وهو متزه عنه ومحمّل أن يكون بمعناه الاصطلاحي أي لا يعمل بالبرهان كما تحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شئ ولا برهان عليه يكون مفيدا ومشتا له ولا بد له منه كما لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموحصة لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانان كيف يقال انه لا برهان عليه لأنه لا انكار للبرهان مطلقا بل لا فادته لوجوده تعالى واحتياجه اليه لأنه بدهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من عدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لأنه أزلي وأبدى الآن كما كان وكما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لأنه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لأن تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الإضافية كالعلم وغيره فبأدبها متغيرة في ذاته تعالى فكيف تتغير والأيانم التغير في مبادئها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الإضافات المحضة كالذاتية لا يضر لأنه تفسير في الأمور المتباينة عن الذات . فإن قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شيء فكان متقدما على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شيء هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية إلى المعية ومن المعية إلى البعدي . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لأن في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لأنه محتاج بممكن لا يوجد الا يجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته فيقوم واجب بالذات لا يحفل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا إلى الشيء فيكون . عناء كل شيء هالك الا وجهه ذلك الشيء أي استناده إلى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من كل وجه في الأزل والأبد الا من جهة الاستناد إلى القيوم الواجب فإنه لا يقبل الهلاك (تعالى) في القاموس تعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجيم والنون فعناء اللغوى انه تعالى برئ من الجناس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثل شيء . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفي الابهام فيه أيضا وان أراد بمعناه الاصطلاح أي الجنس المنطوق فعناء انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لأن ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا في لا يصدق فيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لأن قوله لا يصح محقق لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الجنس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الجنس بأن يحبس ويقيده مكان وزمان (والجهات) أي برئ من الجوانب والنواحي والجهات الستة للفوق والحت واليمين والشمال والقدام والخلف لأن كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى برئ عنها وأما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لأنه ليس بممكن ولا متعيز بل المقصود عظمته ورفعته (جعل الكليات والجزئيات) أي خلق الكليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة اللبس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما إذا كان مؤلفاً فصار معناه ان الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لابد من ذكره فالخلق هو الجعل البسيط واليه أشار فى الحاشية المنية وقال فيه إشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من اللبس اه وجه الإشارة ما علمت آتفاً ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وايس مؤلفا بمعنى التمييز لأن قصره على . مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على . مفعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشائون الدائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوده الاول بان الشئ انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان ولا مكان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالمفعول هو الاتصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفاً لكان انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتزام الجمولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقفاً لم يبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجعولاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعى مجعولاً ومجمولاً اليه وهما متغايران وهذا لا يتم وراى فى الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كميته نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقريره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضاً انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فى الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عينية فلا يكون انتزاعياً محضاً . قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عينية لانه ليس الا الماهية وهى امر عينية وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم الجمولية الذاتية لان الجمولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من اللبس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقاً الجمول والمجعول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجعولاً فقط فالخلق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية وجودها وادّعاؤها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك
 الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لأن يكون أثر الجاعل لأنه لا بد أن يكون أثره واقعيا فلم يبق إلا
 الماهية فهي أثره فيكون جعلها بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبأنه لو كان منضمّا يلزم الدور
 على تقدير عينية وجود المنضم إليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفادش لأن الحل ينفيه ولازوم الترجيح بلا مرجح في كونه
 وجود زائد دون عمرو واحتمال العينية وإن كان باطلا لا ارتفاع التمايز بين الأذهان لئلا
 لا يضرب المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخالو عن خدشة وإن شئت استيعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر إلى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام وإن التزمت على نسي
 في هذا الشرح حل المتن وكشف مضلّاته وما لا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام
 (الایمان به) أي بالله المذکور في التسمية أو بالبحان أو به معاته المذکورة ويجعل أن
 يرجع الضمير إلى الجعل كما هو الظاهر من قوله فبعضاء الايمان يجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون إشارة إلى رد قول من زعم وجود العلم من غير سبب وهم قائلون بالذات
 والاتفاق أو يرجع إلى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط في الالذعان بحسب الجعل
 البسيط (نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه إشارة
 إلى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق
 إشارة إلى اتحاد الايمان والتصديق لأن الجمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من
 الالذعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركيب
 الايمان . فان قلت إذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطلق على الكل كالحیوان على الانسان فجعل التصديق على الايمان لا يفتي العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتدريج على تقدير تركيب الايمان
 منه ومن غيره من الاجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجنوع واللبان على البيت فافهم
 لا يقال إذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم بحسب النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فبما علم
 تفصيلا واجالا فبما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه بطاق أنه مؤمن وإن
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا النذر يكفي للايمان عند الله تعالى فلم تصدر عنه
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الالذعان بالقلب والاشرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دال على الالذعان القلبي فمن أدخل به فهو كافر بخلاف النار عند الشارع
 ولا تسكن المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

وينكروا عنه نادوا واستكبارا كما جاء في القرآن المجيد، ويجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ~~خلفاء~~ ^{خلفاء} وعلاوا. والدليل على أن الإيمان تصديق قلبي قوله تعالى. قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم. فاعلم أن الإيمان هو اليقين القلبي (والاعتصام) هو النفس والتثبت به أي بالله تعالى أو بالسبحان (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطلوب الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على كونه الكائنات ولما كان التصنيف بإفاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التزعم مقدس بأشواط التقديسات والنفوس البشرية بمنغمسة في العلاقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الغيظ من الفياض ومن وجهة أخرى يغيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسدية وأحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العلمية والعملية فهو كالجرد ذات يستفيض العلوم والكمالات من الحضرة الإلهية جل شأنه ومن حيث أنه في صورة البشرية مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى. قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي. يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال (والمصلاة والسلام) وإنما جمع بينهما امتثال الأمر الله تعالى. إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما. والمصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة إذا نسبت إلى الله تعالى يراد بها الرحمة وإذا نسبت إلى الملائكة يراد بها الاستغفار وإذا نسبت إلى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تنا على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا بأعلاء ذكره وابقاء أثره إلى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجور ورفعها على الدرجات (والسلام) في القاموس هو من أساء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أن الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه انظار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات (على من بعث) في القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له كتاب وشرعة جديدة فديننا صلى الله عليه وسلم شرعته نافذة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فامر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناء ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالحلال العشرة * (بالدليل) على حقية رسالته وهو القرآن المجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذي فيه) أى في هذا الدليل * (شفاء) في العاموس الشفاء الدواء وشفاء يشفيه أبراه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفي من المرض كالفاضة وقد جاء في الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وأكثر آيات الشفاء بحرب لدفع الحى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامثال بأوامره والجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك * (وعلى آله) في العاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيا فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهل وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى توالى فأبدلت الثانية ألفا وصغيره أو بل وأهمل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وآهال وأهل الأمر ولاته والبيت مكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته وللنبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي أمتد وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفي الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاذ والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثاني انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم في أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وآل الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العناء لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبو التخصيص الاول توخيا للائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثاني ان الهاء حرف ثقیل لسكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق في الكلمة نقص قوى فارتكبو التخصيص الثاني جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يناقض هذا التخصيص . قلنا ان الخطر في نفسه لا ينافي التصغير بالاضافة الى أول الأخطار العظيمة ولا

يثاني استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشر يف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت اراد علي بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل علي فقد حفاني . قلت ان صح فمدخول الباء ليس خوف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه معناه ~~الفرق~~ فرق بيني وبين آل بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح عن كعب بن جبر انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما قلنا يا رسول الله كيف نعلى عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن آيات علي في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يبغضون علي بن أبي طالب ويقولون يبغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال عمار يوم كربلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم لعمار يوم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل نبي في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول (وأصحابه) في القاموس محبة كسمعه صحابة ويكسر ومحبة عاسرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة انتهى فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل على فعال لم يثبت وجمعه محب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع محب بالكسر مخفف صاحب كفر وأما رأو جمع محب بالسكون كنهز وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغية الاستعمال في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعالم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليه باختلاف الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل الحديث وقيل من طالت محبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت محبته قليلون أقولون (الذين هم) أي آل والأصحاب (مقدمات الدين) أي مقتدوا الأمة في الدين كمقدمة الجيش لسايره فلي الأمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل أني نارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاسفكوا بهما
وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاح وفيه رعاية
لبراعة الاستهلال فالمراد أن الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لأن ما ثبت به
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها بالبرهان والبرهان (وهو حجج الهداية) الخ
حجة من حجج صحيح اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاح يعني أن الآل والاصحاب موصولون
للناس لو اتبعوا لهم بخلاص القلب ورسوخ الاعتقاد إلى الصراط المستقيم والهداية تحفل
المعنيين (واليقين) يعني لهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصول للناس إلى مرتبة
اليقين لأن الناس إذا اطلعوا على سيرهم الجيدة واخلاقهم الحسنة يحصل لهم الايقان بالله
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
لأن اليقين علم برب وال شك وعلم الباري سبحانه وتعالى لا يحفل بالشك (أما) أصله ما يمكن
من شيء حذف الماء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء الـ كـون فـهـا رـأـمـا رـفـي
القاموس أما حرف شرط والتفصيل وهو غالب أحوالها (بعد) مبني على الضم والضمير
المضاف إليه محذوف معناه بعد الجهد والصلاة (فهذه) أي الحاضر في الذهن من الالفاظ
والمعاني وغيرها من المعاني المحققة المشهورة (رسالة) أي فوائد مرسله إلى من يعاطيها (في
صناعة الميزان) أي علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفه الصانع وعمله الصناعة وفي
عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالبات ان طابقت قوانينه
فصحيحة والا فمأدبة (سميتها) أي الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
التحقيق عند البعض لأن التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين
الشخصي فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس
(بسم العلوم) في القاموس السلم كسكر المراقبة وهي الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العلوم
لأنها وسيلة إلى ارتفاع مدارج العلوم كما أن المراقبة وسيلة إلى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت
(اللهم اجعله) أي السلم (بين المتنون) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن
ما يكون صلبا صعبا محتاجا إلى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنعة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبوا عليه وشرحوا له شروحا حتى صار متداولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مخفية كاسدة عند رواجه ونسيانها فسيما «مقدمة» وهي ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدي كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف في الحاشي ان المصنف بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه وهما مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدي لكنه قد يكون بمعنى اللزوم فهي مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاستعانة من قدم اللزوم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى مالم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضحي بخلاف معنى التقدم فتأمل او يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تغد معانيها في الادراك بأن يدرك المعاني أولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المذركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هي ما بذكر قبل المقاصد لا ارتباطها به ونفعها فيها وهي تجعل ما يحمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعاني والنفوس والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النفوس افظ لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب ففي الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها أو المعاني أو المركب منها أو من زعم انحصار المعاني الالفاظ وقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب في الالفاظ لا تنحصر المقدمه فيها ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصح عليها تعريف المصنف فانحصر في الالفاظ لان المعاني والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنعم إنما هما صفات للمعاني حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضي الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي أيضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حيثئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكّر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصادق بأن مصادق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصادق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصادق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بميزة فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البهيمية اريد بالة توقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول العلم عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشروع في العلم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انهم ايجداز في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني الخصوصية المعبر عنها بالالفاظ المتخصصة لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان آخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كاجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للسائل المنطقية ارتباط بها فاجبه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطا بالسائل المنطقية قلنا أو ردها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكّر قبل المقاصد فلانما نشئة في جعلها من المقدمة فافهم (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لعطى لا يساعد ما بعده ويحفل أن يكون تنبيه على كون المقسم علما حصويا وانما ابتداء بالعلم وتنقسمه لان غاية المنطق مستمرة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم يدهي ونظري والنظري محتاج في تحصيله الى الفكر والمكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه أو إلى العلم وإذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أو في آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحصول والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع أفعاله من العلم بالسكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أو في النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عددي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شهادة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينال أنه يزول عننا شيء وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فإن قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عامًا شاملًا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحصول . قلت المدراء من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصول . وفي التصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركًا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتصنيف يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع أن الحضوري والقديم ليس كذلك لانهما قول مورد القسمة . مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فالتصنيف في القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع القاضين لانهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة انهما نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحصولي ومنصرف فيهما فافهم فانه دقيق * (والحق انه) أي العلم * (من أجلى) أي أظهر * (البدهييات) لا تصفى بداهته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يهجز العقول عن إدراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غاية الظهور حتى يهجز البصر عن تمام إبصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويهجز العقل عن تمام إدراكه قال في الحاشية اعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقة عسير واجهور فاما ان يجعله اه حاصل ان
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تعديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فالعلم العلم
 بغيره لزم الدور لتوقف معاوية كل منهما على معاوية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
 وقال تعديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال واما تعديد العلم بعبارة جامعة محروقة للجنس
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في كثير الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لنشابه
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
 وعدم تعسر تعديده لانهم ذكروا له تعريقات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضوري
 والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من اجلي البديهيات لانه ليس ببديهي فضلا
 عن كونه أجلاء . قلت ان علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتشاف بالعوارض الذهنية
 علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولي
 لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
 من الحسين والثاني من الوجدانيات ولطاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص ببديهي
 وبداية الخاص تستلزم بداية العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
 والخاص مدركا بالسكنه ولى من عند نفسه طريق ذوق لدفع هذين المنعين ولكن خوف
 المجادلين لا يرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
 المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور تنظير للعلم والتنظير
 على ما يستنبط من كلامهم تشبيه امر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حجة بذلك كتشبيه
 العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البديهية يعني كما ان النور والسرور بديهيات
 كذلك العلم المطلق ببديهي وهذا انما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للعلوم والا كيف
 يكون ذات النور والسرور صفتين بالبديهية وبحقل التمثيل بان يقال العلم المطلق ببديهي
 كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
 كونها صفتين للعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديهة والى الثاني أشار المصنف بقوله في الحاشية
 ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو اراد امر
 جزئي لا يصح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي
 التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحتها فينتد لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليسكونان من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهة مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود و يرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتياله وكلاهما معزوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولاشك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصويره الذى هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالعلم حينئذ صار ذاتيا للقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهة مستلزمية لبديهته وهو المطلوب والمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بدايته و فرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل فى ضمن المقيد لكن لا يلزم تصويره لاننا نتقرب فى تصويره الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقى هو الا حاله الى البديهة يأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقى آخر لا يعموم حوله خوفا ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهوان العلم امر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد دخلا والقيد خارجا ولاشك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصته انتزاعية حاصلة فى الذهن وكنهه الانتزاعى ليس الا ما هو حاصل منه فى الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولاشك فى بدايته مفهوم المقيد فبديهته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقب فان قلت ان تصور المطلق فى ضمن المقيد بوجه إجالى كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة للملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى فى ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود . قلت لاشك فى بديهة العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصور كنهه بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وليس الكلام هنا فيه فتأمل هـ (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والديهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ما هى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبار بن فلان دافع بين كلامى المصنف فخر قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظره انه أراد المصدق ومنشأ انتزاع هذا المعنى
 وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة السكيف
 وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع
 هذه المعاني توجد في السورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متمصف
 بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا ينصفان بهما وانكشف الشئ لا يكون الا بكيفية حاصلة
 في الذهن وليس العلم الامنشأ الانكشاف فافهم (ان كان) أي ذلك العلم (اذعانا) أي اعتقادا
 (نسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية جلية كانت
 أو شرطية اتصالية أو انفصالية (فتمصدق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم
 وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازي فان الحكم عنده جزء من التصديق لان
 التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء
 لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان يلحق الى حد لا يبقى احتمال التبر فهو جزم وان لم يبالغ الى
 الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فوطن وادراك الرجوح
 وهم وهو قسم من التصور كما استقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو
 جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تعليل وقد يقال الجزم
 اما ان تعتبر مطابقته للخارج أو لا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون مطابقة أو لا يكون والاول
 إما ان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وبسببه نجد فيه ثلاثة أشياء
 الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق
 هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليه ما وعلى المنزلة والصرف له إمامان
 الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحده فينقسم ما يعتبر فيه به مطابقة
 الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن
 تسلياً أو إنكاراً فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يساهم الجمهور أو محدد ويساهم طائفة والى
 خاص يساهم شخص معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضاعة ما صدر به المعلوم وتبقى
 عليه المسائل ومنه ما يضعه القائل الخلق وان كان منافضاً لما يعتقده لذيت به ملاو به ومنه
 ما يلزمه المجيب الجدل عنه ومنه ما يقول به الفائل بالسداد ان دون أن يعتقده كقول لا وجود
 للحركة مثلاً فان جميع ذلك يسمى أوضاعاً وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
 واحد تسليماً باعتبار ووضاعاً باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى المسائل وقد يعرى
 التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسألة أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وخطي ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعري فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالحجاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الادعان والادعان من الكيفيات المارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ قدس سردي في شرحه ان الادعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيان والانكشاف التام للذهن لا يكون الا في الادعان وهو اقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والادعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات ونجدها عن المادة تجريدا تاما أو ناقصا والادعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها (والا) أي وان لم يكن ادعانا للنسبة الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية قابلة للادعان كالنسبة التقيدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الادعان بها كما في التخييل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله (فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الادعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية ما يقصد فيه المسكاة فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة متساويين فشك وان كان أحدا الجانبين راجحا أو الآخر مرجوحا فجانبا المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عندهم قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخييل والتوهم أقسام التصورات تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفات هيئات مخصوصة من الالين والكم والكيف وغيرها والتخييل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كلياً أو جزئياً (وهما) أي التصور والتصديق (نوعان متباينان) أي ماهيتان مختلفتان لا

فصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تبان بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسبان
 «(من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا أن التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عدم التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على تعين الأول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أم من أن يكون مجردا أو ماديا جزئيا أو كلياً جوهرًا أو عرضاً حاضراً
 أو غائباً حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسرهُ المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وأفعاله والثاني التعقل المبرع عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الإحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والدلم بالمعنى الثاني من درجانت
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا إذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما إذا تعلق بقوله متباينان فعناء أن التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني أن التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك فيثبت يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكاً كالأحوال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان ويؤيده أولوية التعاقب بالتقريب فافهم «(ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين
 التصور والتصديق ضروري لا يحتاج إلى الدليل وإنما أدى الضرورة لأن ما استدلوا به
 عليه غير تام وهو أن لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوآزم الآخر لأن
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتتأني اللوازم يدل على تنافي
 الملزومات والالزام اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه أن اختلاف اللوازم
 مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لأن السواد من لوازم الحبشي والبياض من
 لوازم الرومي مع أن ماهيتهما وهي الإنسان واحدة نعم إذا كانت لوازم الماهية مختلفة في ثبوتها
 محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حين الخفاء لا بدله من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم المصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لأن الأشد والاضعف متضالان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
 بأن يكون أحدهما بايناً للآخر ويرد عليه المنع بأن لا نسلم تخالف الأشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فالو كأنما متضالين نوعاً يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجمله لانتم هذه الدعوى الابدعوى الضرورة فيها وفي مقدمات دليلها يرجع الى
الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم * (نعم لا سحر) أى لا امتناع (في التصور) أى في عقله *
(فيتعلق بكل شيء) من نفسه بنقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم أن التصور
والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا
ينافي التعلق فالتصور متعلق بنفسه وبنقيضه وهو اللا تصور وبمقابله وهو التصديق لان مفهوم
كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت
فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انفعائه بكل شيء بل المراد تعلقه
بكل شيء بنحو من انفعائه فالواجب وان كان تصور بالكنه متمتعاً لكنه متصور بالوجه فيتعلق
التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف احتار مذهب الاوائل والمحققين من
المتأخرين من ان التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو
مذهب البعض قال في الحاشية خلافاً للتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم
أى التصديق وسيأتى في بحث التصديقات * (وهنا) أى في مقام بيان التباين والتعلق * (شك
مشهور) بين القوم * (وهو) أى الشك (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة
وأما الفرق بينهما بالاعتبار * (فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد)
لكون أحدهما علماً والآخر معلوماً * (وقد قلتم) فيأمر * (انهما) أى التصور والتصديق
* (متخالفان حقيقة) لانكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم
متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علماً والتصديق معلوماً فيلزم كونهما
متحدين لما من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتنافيين الاتحاد
والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات
تلقاها المحققون بالقبول الأولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق
حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار
نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز
أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى ان
حقيقة الواجب يمتنع تصور بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يمتنع تصور
وحدها وانما يجوز بعد ضم ضمنية اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد
هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الاول وهنا فان النسبة
المشكوكه يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذهان وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا هو قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلغاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد قلنا انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحيث ان الجواب أي حين تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه تعلقه بكل شيء بجميع انحاء بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون اتحادا مع وجهه ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع قوله ألا ترى الخ تأييد للدلائل تناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنهه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها بضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية الاذعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحسولي فكيف يتعلق به فتأمل وله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنعا لکن لو فرض تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين الاولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لانه قد ثبت انهما مختلفان بالحقيقة . ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . فلنا صدق المقدم ليس بضروري في الشرطية ولذا ان تحول ان التنافي بين تالفي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما لجواز ان يكون المقدم محالاً مستلزماً للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة للعلوم وفي صورة الازعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا الجواب ولذا ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الازعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية ثم ضرورة فالما منع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية
فالجواب جارفي كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف
بحرمان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الابيه لابل الجواب المذكور انما ينجبه على
تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساويه كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء
الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه الخ
اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي القضية يتعلق بها الشك
وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الادعان وهو تصديق فقد تعلق بشئ واحد وصار كل منهما
علما بهذا الشئ ومتصدا معه ومتحد المتصديكون . تحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)
أي حل الاشكال والحل هو ما يقصده به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأ سوء الفهم ولولا هذا الما وقع
فيه ذلك الغلط وينبغي بين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث
أنه لا يقصده به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا قد يذكرك في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي
اوردت هذا الحل انا لا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية
والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في
هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية
لكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على
الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له
الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسئلة الاتحاد) أي في بحيث
يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى المصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في
الذهن (فأما) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتشافها
بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتشاف بالعوارض الذهنية
(علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عايرتان من الصورة الحاصلة
ومتغايران بالاعتبار باعتبار الحصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم
بعد التفقيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف
وعلم الملائم يوجب السرور والناظر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ للفهم
الاتزاع بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللوازم والصورة الحاصلة تابعة
لمعوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فعلم ان العلم كيفية
قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها
(٤ - م اول)

فعلم ان تلك الصورة العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلعون عليها العلم كما هو المشهور (لأن
الحالة الادراكية) أى السكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك
الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلط بالصورة فيه بحيث يكون
وجودها وجودا واحدا (خلط اربطيا اتحاديا) أى وجبا للارتباط والاتحاد فى الجمله (كالحالة
الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذاتية (بالمذوقان) أى أنواع الطعوم حين حسم ولها
فى الذاتية (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
السامية (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامع (وهكذا) أى مثل الذوقية
والسمعية حالات آخر كالحالة الشمية بالمشمومات وهى الروائح والاسية باللهوسات وغير ذلك
(فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد النسخة بالذات
والصورة انما هى بالعرض لا احتلاطها بها (فتعارفهما) أى الحالتان التصورية والتصديقية
(كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزبد مثلا (المتباينين) المتبايرين
(بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم عبارة لحقيقة اليقظة وان كانتا
عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات
واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المروض اتحاد الموارض (فتفكر) فى هذا القيق
نوضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاديين
العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد
الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمختصة مع مالم بها وهى
المنسجمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست بمختصة مع المتصور ولا
التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكهما متبايان بحسب حقيقتهما قال فى الحاشية أجاب
بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصربان وأنت تعلم ان ذلك
بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساعلة فى القواعد
العقلية هـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى علم التصورى ولا
يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متصدا مع المصدق به ليلزم من اتحادهما اتحادهما مع
التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة
الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها صورة
حاصلة سيان لما انحصر على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وهما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فإذا حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعناها وليست من مقولة الكيف الا اذا صكان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن . مثلاً صادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحتها فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضا يلزم كون الصورة عامة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية هي قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عامة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا في الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالفت بالصورة وليس هذا الخلط خلطاً انضمامياً يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عامة بل منزوعة من الصورة ومتمدة معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عامة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها ولا لا لما وجدت في الخارج معرأة عنها بل من الأعراض التي لا عروض لها الا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق عرضي فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفاً لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متأصلة لانا نقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكميات المنتزعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكاء . قلت يكفي للحمل علاقة الحمول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهما الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الضاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الجمل هو اتحاد المتعارين بنصوفي الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتعدين بوجوب قيام المتعد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عامة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متعينين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمس الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أي المجموع (من كل) أي كل واحد (منهما) أي من التصور والتصديق (بديهيا) أي غير محتاج الى الفكر (والا) أي وان كان بديهيا (أنت) أي المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى العكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا تنظر يا صار بعضها بديهيا وبعضها نظريا والنظرى يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطا فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فلم يبين الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا جميعها نظريا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو ردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثانى أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثانى ذهب جهم بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر المذهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أي ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

النظري معناه ليس نظرياً بمتنع تحصيله بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
الضروري والنظري ما كان يمكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الباري وقد
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم مسمى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا
انقسم الى الضروري والنظري فيلزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً منهما مع انه ليس
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذي يكون يمكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع
حصولها كما تقر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة
للحصول في الذهن فضلاً عن البديهية وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات
العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظر يات بأسرها نصير بديهية عنده
فلا يراد برب شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان
علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب
البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً بالذات نفس
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالمعكرا ما هو علم
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالترتب على النظر والحاصل بواسطتها ما يكون ما هو
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمة أي من كون البداهة
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا
فكر ان النظر يات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
لحصولها بلا نظر قوله فلا يراد إشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً
عند صاحب القوة القدسية فوجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري
ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى النظري الذي
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فإما كان متوقفاً على النظر وهو
الشخصي الذي في زيد بقي كما كان لانه ليس حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب الخ إشارة الى جواب آخر من

الاراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الغاء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للمعوم فلا جواب الا الاخير ولا يجري الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف التعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الغفاء . فالجواب عند الفاتلين بكونهم صفتين للمعوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراد على النظر والبدهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شيء من أفراد على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالانخفاض والاوقات ولك ان تغول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في الاختلاف الواقع بين كون البدئية والنظرية صفتين للمعوم والعلم ما حكم به الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكنسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني المكتسب فالطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعوم تكون مسبوقه بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة في العروض للشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في العروض لا يتعد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وهنا تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والسكلية على العلية فهنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى المعوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض والمعوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعوم على النظر بالذات واللم بعد توقف مرتبة الطبيعة التي هي مرتبة المعوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة في الثبوت في العلم لا في المعوم فاهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شيء على شيء وهو

ب متلاصرا ب الموقوف عليه مقدما على آ الموقوف واذا وقف ب على آ فصار آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم آ على ب برتبتين لانه تقدم على ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه برتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعنى يلزم على تغدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا وقف على ب وب وقف على آ فلا شك ان آ وقف على نفس آ وتقدم عليها وهما مقدمتا صادقتان . الاول ان نفس الشيء عينه . والثاني الموقوف عليه بفناء الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معها واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه أمران متنايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ الا عينه بحكم المقدمة الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكونان واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس آ أيضا فاذا وقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل هنا أمران بحكم المقدمة الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه رهما متحدان بحكم المقدمة الاولى وهي ان نفس الشيء ليس الا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لان متحد المتحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم آ و آ اذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس آ نفس آ واحدا واذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما صلت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى تترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف بفناء الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا لادعوى الوافى بل استلزمه
للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا
آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة
الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لتمكن على تقدير الدور وغير
صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولغائل أن يقول المقم ود ابطال الدور واذا كان
رافعا لادعوى الوافى كان باطلا لفصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقم ودهنا
ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا لادعوى الوافى بل المقصود استلزامه للتسلسل
وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع
قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة بها محال فلا يستلزم الدور
للتسلسل لبطالان واحد من الامرين الذين يتبنى الاستلزام عليهم . أو اجيب عن المنع بأن الدور
اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجاهدا لجميع الواقعات فيكون مجاهدا
لتيك المقدمتين لكونهما من الواقعات فيلزم مامر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع
بدون اعتبار المعبر وانتزاع المنزع يجمع الواقعات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة
وجوده ليس الا بفرض العارض واعتبار المعبر فلا يجمع الواقعات مدفوع بأن المقصود
أن الدور اذا كان واقعا لا بد من اجتماع الواقعات واجتماع الواقعات فيما بينها لا يستلزم
المحال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الامرية عند
القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور
الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم
يكن في نفسه محالا لکن اذا كان حاصل بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب
هنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير
متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة
أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع
التسلسل ولا استلزمه قلت فختار الشق الثاني لکن الجهان ليست متباينة ومتغايرة بالذات
مقدمة على كون آ موقفا على ب وكون ب موقفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة
بحسب المهور والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق ينافي الدور
فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه
دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

لاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد لكوا سب من مبدئ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لغرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدئ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدأ الا انه يثبت عليه بطريق الالتزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب ليلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بخضبة تامة لان الحجج التي أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفر الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجح له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعليه المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا وقوع التصديق لم يكن الاتصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كاترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومنزل ذلك غير يب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقلمه في حاشيته عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعنى امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قدية يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن تقول بعدم توقفه على حدودها بل إذا كانت قدية لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية لوجود العقل الهولاني فافهم (لأن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل) مثلا اثنان إذا ضعفا أي أخذ امرتين صار أربع فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما) أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة الرائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المتريد عليه) أي ما زيد هذا الآخر عليه مثلا أربعة أعماز يدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع الوجدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والالم يبق مبدئا لأن المبدأ إما يكون قبل ذلك الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدئا فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة لأن بعده أوساط وهي كما قال (والأوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحدها غيب الأخرى فلا مسامح للزيادة فيها ولا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) أي إذا كانت زيادة الرائد بعد انصرام المتريد عليه وثبت انتظام الأوساط (لو كان المتريد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الرائد على المتريد عليه (في جانب عدم التناهي) للمزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل) لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لأن التضعيف والتصنيف وغيرهما من عوارض العدد وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون الأعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من من المعدمة الكلية فاذا ضعفناها تكوينا أعداد تضعيفها زائدة على أعداد الأصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ أو في الأوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لأن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والالم يبق مبدئا لمقابل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لأن الأوساط منتظمة متصلة متصلة بعضها مع بعض فلا تفضل فيها الزيادة لا اختل الانتظام فلا تتصور الزيادة الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الرائد لا تكون الا بعد انصرام المتريد عليه وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا انقطع وانصرم صار متناهيًا فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك ان الأمور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد بالضرورة فاذا ضعفنا ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا جاليا بلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجربى الدليل فتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لاتناهيها مع انها غير متناهية . قلت لاتناهي الاعداد بمعنى اللانقصية أى لا توجد في الخارج الامتناهية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجري في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهيا وأيضا لا يجري في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الاعداد والتصورات والتصديقات انما هي معدودات فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهي المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملازم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل يمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف في نفس الامر ليلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والفاصل في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر اتزاعى انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض ملازم للعدد في

محيز الخفاء بل هي في المتناهي مسئلة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج المعلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بأن يكون التصديق معرفاً للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بأن يكون التصور بجهة موصلة إلى التصديق هذا جواب لسؤال وهو أن لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل إنما يكون إذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس ولا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الأول ولا يلزم الدور ولا التسلسل فإبطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القناد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فأنما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب إلا منها فإذا كان جميع كل منهما نظرياً يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم أن بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر المتون لم يتعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من عرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا والايبقى احتمال كون جميع أحدهما بديهيًا وجميع الآخر منهما نظريًا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا ولعل وجه عدم التعرض لعدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معرفًا والمعرف يكون مقولاً على المعروف بالصح والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفاً فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفاً فيكون مقولاً ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعروف بتصديق اه
فهربر الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول يتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لاشي من المعروف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعروف مقول بل يقول ان المعروف ما يفيد المعروف سواء كان مقولاً أو لا ولو سلم فخرج كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولاً وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللازم أو العرض المغارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مبين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يعمل عليه فلا يفيد
 ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات
 خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم
 أيضا ان المعروف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل
 أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لا بطلاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات
 عدم حصول الشيء بالمبان وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود
 التصديق وعدمه وكما هو متساوي النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان
 التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للكاسب ومن جبال وجوده
 والتصور ليس مرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء
 فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون
 مرجح فكيف يكون علة كاسبة له قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود
 التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بل تفاوت فذلك غير ظاهر لا بد له
 من دليل وان أراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر
 من كلامهم فسلم لكن حيثئذ فعدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أراد بتساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبتته الى العدم فلا نساه
 لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان أراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق
 وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون مرجح الوجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا على أنا
 لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين
 الكاسب والمكاسب لا بد من المناسبة التامة المصحة لا تنقل الذهن منه اليه فكيف يكون
 أحدهما كاسب للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبينا
 للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها
 يكون مفيداً وهذا يندفع ما قيل ان التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر
 عن كونه حقا أو باطلا أو كونه حاصلا في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة
 التصديق فان أثر حصول الشيء أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه
 تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثيل
 الشيء في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى
 الفكر كصورة الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كنمو رالمك والجن والتصدق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية السكل وبدايته وعدم اكساب أحد هه من الآخر
فثبت ان بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري يحصل من البدهي، واوكذلك بعض
التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البدهي منها ولا يحصل أحده من الآخر
(والبسيط) أي ما لا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أي موصل إلى الغير قال في الحاشية خلافا
للـبعض ومن ثمة غير تعريف النظر إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى بما عليه انه اختلف
في ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض إلى انه كاسب وغير تعريفه انظر من
ترتيب أمور إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور ليس البسيط والمركب والمصنف اختار ان
البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور راجح وقال في المسلم ليس
بمكتسب يعني كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منهم او يرد عليه انه لو اصطلاح
على انه لا بد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والا لا نسلم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان فردا أو مركبا كما عرفت
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبالمادة وسماه الاتهما بسيطان كيف
يحصل منهما شيء مع انه يصح التعريف بهما الآن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون
كاسبا في الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة إلى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد زجر خداج أي قليل نافض لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من
ترتيب أمور لانه يقتضي أن النظر ليس بدون ترتيب أمور لان يقال المراد أنه لا بد في
الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب أمور راجح أو يقال معناه ان البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا في
المركب واما مطلق الافادة فهو في البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور وبرهان عدم كونه
مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثاني اما أن يكون عينه أو غيره فان كان
الاول يلزم الدوران كان الثاني فيكون مبينا له والشيء لا يحصل من مبينه وعلى الاول
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثاني لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تنفذ الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج فخاله كذا
العوارض لمائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حادا لكنه رسم والرسم مر

المعرفات فيكون كاسبا فال بسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علمه حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس عامالذى الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس عاما بالكسبة أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فافهم (فلا بد) فى الكسب (من ترتيب أمور) هو فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل الشئتين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تغريغ على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور (لا كتناسب وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس فى الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس فى الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثانى مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجيا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلته كقابلية الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجيا ولم يجعلوا هذا النوع فى أعداد الضرورى لندرة وقوعه فى العلم على ما نقل فى شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطاليس فالنظر متعدد الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغير فى مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللزوم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليس باعتراد في اعتبار الملاحظة في
أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أي في مقام الكسب وكون البعض يديهيا والبعض
الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو مقسك الامام في القول بيديهية
التصورات كلها (خوطب) أي جعل مخاطبا (به) أي بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهمة
وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أماندة أفلاطون وكان
زاهدا معلنا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهيدا
عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة وتلميذة وعاش
قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتم من غلبه هو اه افتضح ومعنى سقراطيس في اليونانية
المعتمد بالعمل كذا في عيون الاطباء اه وفي فواتح الميبدى ان فيساغورس كان من تلامذة
سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاثراقيين وارسطو من تلامذته وأول المشائين (وهو)
أي الشك (أن المطلوب) أي ما يطلب تحصيله (إمام معلوم) قبل التحصيل (فالمطلب) أي ارادة
تحصيل الحاصل أي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب فيشك
بمعلوم أصلا (في كيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشيء فإما يعلم أصلا كيف يتوجه
اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إمام معلوم قبل
الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل
ان كان عين التحصيل الاول فاي قيد الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى
فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب
ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لا بد له من العلم أولا ليقصد ويتوجه اليه فيمتنع لم الكسب
بالمرّة فإظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجري في التصديق
منشأه ان المطلوب التصديق عبارة عن الاذعان بالنسبة والنسبة تنعني بكل شيء فيقال ان
المطلوب معلوم أي متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
تصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار
ما يتعلق به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فمعلوميته انما
هي تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتصصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما
فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصور فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم
طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان
مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إمام مغفول عنه

بالسكينة بمعنى انه ليس بحاصل للمفسر أم لا أو ما سئل لما فعل الاول طلب المجهول فممتنع
الطلب وعلى الثاني تحصيل الأصل فان قيل انه معلوم باختيار تصور الشئ المذعن عنه قبل
الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا طناهنا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولشك في
جويانه في الشك باعتبار التصديق ايضا وآء احتمالنا لا يراد بالتصور ولا وجد له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجهه ومجهول من وجه) بمعنى ان المطلوب معلوم من وجهه ومجهول
من وجهه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومات بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشق الثالث وهو كون الشئ معلوما من وجهه ومجهولا من وجهه فاذا كان المطلوب
معلوما من وجهه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول
الذي قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطابق لأن هذا الشئ معلوم بالوجه المعلوم
(معاد) الشاك (قائلا) أي يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أي الوجه الذي يعلم المطلوب به
(معلوم) لاحاطة له في تحصيله واما يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أي الوجه
الذي لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يتم بعد فلهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحل) أي
حل ما عدا الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا متقاضي بمتع الطلب) يعني الوجه
الذي لم يعلم ليس غير معلوم أصلا بوجهه من الوجوه ليكون مجهولا متقاضي بمتع الطلب
بل هو معلوم بوجهه (فان الوجه المعلوم وجهه) أي وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولا مطلقا يلزم طلب المجهول المطابق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة به فهو
معلوم به رأيت ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها (أي خذها واحفظه هذا
الكلام تأيد لكون المطلوب معلوما من وجهه وحاصل التأيد أن المقصود والمطلوب
بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبار أخرى مثلا
تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالوجه فطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض
العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة
مطلوبة ومجهولة واه من مجهولة مطلقا لمتنع الطلب ويجري هذا الجواب في التصديق أيضا
بأنه معلوم ببعض التصور ومجهول باعتبار الازعان فالمطلوب هو لتهم يدق الذي يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلف في صدرك ان المطلوب حقيقة في الشئ معلوم بوجهه والمجهول بوجهه
انما هو الوجه الذي لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجهه لتهم وجهه لتهم حقيقة
لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والمتغيب اليه بالذات في العلم بالوجه انما هو ذو الوجه ففي

الجهول إنما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه بمقصود بالذات
 فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
 بحيث لا يمرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث إذا حصل فى الذهن
 تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يمرض له انخطأ ولا يلزم الخلف
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أنه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم
 الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه
 الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب
 ليس كذلك فلا تكفى الفطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب
 ووقوعه على النظم الطبيعى (نرى الآراء) أى عقول العقلاء القاسدين لاصواب الحار بين عن
 الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب ورأى بعض آخر الى
 نقيضه فان بعضهم قائلون بقدوم العالم والبعض الآخر بمحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه
 فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيره فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والالفاظ
 انخطأ عن العقلاء الطالبين لاصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سرى روى انه أتم مستطر
 الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
 يحصل منه بجملة كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقيم دمنه عرفانه مثلا هولاء كل سالية
 كلية ضرورية تعكس سالية كلية دائمة فضية مشتقة بالقوة على أحكام جزئية موضوعها
 فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا نئى من الانسان بغرس بالضرورية مثلا وعلمت انه جزئى
 من جزئيات موضوعها وهو السالية الكلية الضرورية فتقول هذه سالية كلية ضرورية
 وهى تنعكس سالية دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالية كلية دائمة وهى قولنا لا نئى من الغرس
 بانسان دائما وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الترويح (عاصم) أى
 حافظ للذهن (عن الخطأ) أى عن وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى المانون
 العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا واسم كان والنطق
 على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقديمانى على ما يصدر عنه ذلك
 الفعل ولهذا علم مناسبة المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو يدرك فى الثانى مسلك السداد
 ويحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به
 كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
 بسم المنطق والحاجة اليه للعضمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذلكا مزمومهما بيان الملازمة ان المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثانى إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرهما فعلى الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثانى يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل في بعضها بديهى وبعضها نظرى والنظرى يحصل من البديهى فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفى الاحتياج مطلقاً فمصيل المعلوم للنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً وبأنها غير مخصصة في القانون لأنه أمر كلوى ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلوى والجزئى وبأن المنطقيين أيضاً يخطئون فلو كان عاصماً فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الاول بان المنطق لما كان علماً واحداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثانى بأنه ليس المراد فى العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلوى لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقى وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب فى الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب فى القول الشارح لا بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل الأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب فى مقدمات القياس أن تكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى وصواب الهيئة أن يكون فى الكيف والسكم والجهة على ما ينبغى وصواب الترتيب فى القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغى وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد فى البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغى فهذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعى للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعذور لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وبرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً فالفرق بينه وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد فى العقول متعذر لعلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هى بطريق الاستعسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ فى الفكر بوجه آخر كالحسد وغيره وقد يشبه الوهمى الكاذب بالضرورى ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان المنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضئيفة فافهم (وموضوعه) أي
 موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية
 ما يتعلق الشيء لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغربية للإنسان بالغوة أو بواسطة أمر خارج
 مساو له كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالاحول بالذات عدم الوساطة
 في العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الوساطة الا باليجاز
 كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة وعدم أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو ان
 يكون كل من الوساطة وذى الوساطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لا يدوم المستراح والغسم
 الآخر منها وهو كون ذى الوساطة معروضا حقيقيا بدون الوساطة كالرباع اللون الثوب
 المصبوغ لا ينافي الحقوق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوي ما يكرن لموقعه بواحدة لا بالذات
 لكن بشرط أن تكون الوساطة مساوية لذى الوساطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون
 واسطة في العروض أو أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو القسم المنفي في الازل فالعارض
 للشيء لا بالذات ولا بالمساوي لعدم مرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المبين
 صدقا وتحتقا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه حق أن يكون من غير ما يلحقها
 بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوي أيضا أحق أن يه من أحوال المساوي لان
 الذات فواجه الفرق بينهما بعد أحدهما من المرض الذاتي والآخر من الغريب . قلت الأمر
 المساوي ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فإيناسب اليه ينسب الى الذات
 بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص رأما العرض الأعم والأخص
 من الموضوع فهو عرض ذاتي للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة
 لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث في العلم الا عن
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد مرجوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان
 البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أي ما يوجد في الذهن هذا
 احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تبدل على المعاني لزعمهم
 ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم
 متغير وكل متغير حادث مثلا قياس والقضية الا ترى الصغرى والثانية الكبرى رهامر كيان من
 الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامي بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ
 موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا في المعاني المعقولة من هذه الالفاظ وابراد
 الالفاظ ليس الالافادة والاستفادة فابرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الا عن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عرضة الذهن سواء كان شرطاً
لعروضه كالسكينة والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم
والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطاً كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
والخارج جميعاً وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيده بالثانية كما قيد
المتقدمون لثلا برده عليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على
المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفرغاً عن
البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف
يبعث عن نفسها فيه فصل ان الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن
المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية
الأخرى مثلاً البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من
أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات
الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهمان من المعقولات
الثالثة فان قلت قد يبحث عن الكل أيضاً قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس
من المسائل المنطقية لانه لا يدخل له في الايصال وكذلك التصديق بشبوته للأشياء لا يتعلق له
في المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث
الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات الأولى فالبحث عنهما لا يرجوعهما الى
المعقولات الثانية فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن
إيهام الجنس وعلمية الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بمبحث عن أحوال
المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الأمور على سبيل المبدئية لا من حيث أنها من
المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الأمور ليست
كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أو أنواعه
أو أعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى بمباحث ومن
حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث
أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانوناً ومن

حيث اشتغالها على الحكم قضية ومن حيث احقاقها للمصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل مطوبا فالسمي واحد وأن اختلفت العبارات باختلاف الاعتبار وقال الاستاذ قدس سره في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لأن المعقول الثاني كالكلّي والجزئي والذاتي والعرضي تجعل محمولات على المعقول الأول والموضوع لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراضا ونحوها فإن البحث عنها من هذه الخيبيات إنما هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد على البحث عن الأعراض الذاتية أو قيد لمعناها نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد، لحفظ في نظر الباحث ولا دخل له في عرض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطاً وعلة للمعروض بل سبباً للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث والايانزم ان يكون الايصال شرطاً لمعروض الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمرتبتيهما سواء كانا وصلا أو لا والايصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول التصوري بلا واسطة شيء آخر كالقياس في التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول التصديقي وكذا الاستقراء والتمثيل أو بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان بواسطة انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحدو يوصل الى مجهول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها مالم ينضم اليها ضعيفة ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات أيضا من الموصل الأبعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطالب الأول لا حاجة الى بيانها فكان الثالث مخفيا فأراد أن بيّنه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للمطلب فالظاهر بكسر الميم المناسبة المعام لكه خلاف المشهور لأن المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر امييا أو اسم ظرف فاطلاقه على آلة المطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب (أربعة) الأول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالشديد (ر) لثالث . طلب (هـ و) الرابع مطلب (لم) فذلك المطالب متباينة وماسواها تابعة لها . وتفردة عليها (فا) أي لا فلما بطلب به أي

بلفظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر
(التصور) أي تصور الشيء (بحسب شرح الاسم) أي بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أي
ما (شارحة) لشرحها اسم الشيء في الشارحة ما يطلب بها تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع
النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج - واء كان معروفا كالعنقاء أو موجودا
كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاداسئل عن العنقاء أو الإنسان قبل العلم بوجوده
فيكون المسئول عنه مفهومه مساويا كان التمييز عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج
فيه الحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بحسب الحقيقة) أي ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى
أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (لحقيقة) أي فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا
بالشارحة لبيانها ذات الشيء التي تكون حقيقة ذلك الشيء في الحقيقة بطلبها تصور الشيء
الذي علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصور بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من
أن يكون تصور بالحد أو الرسم تاما أو ناقصا طائفا، إذا كان التمييز في كليهما أعم من أن
يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما قلت الفرق بينهما أن ما الشارحة لا يشترط فيها
العلم بالوجود فتشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقة لا بد فيها من العلم بالوجود
لا يقال إن ما الحقيقة إما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فلي
الثاني لا يعد مطلباً برأسه لأن مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة
المفيدة للوجود وعلى الأول لا يجاب إلا بكيفية يكون شاملا للحد والرسم لانا نقول
بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود في الحقيقة وعدمه في ما الشارحة وحصول
هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحسانا لتمييزه عن كل واحد
منهما بانفراد أو الحاصل من المطالبين تصور الشيء وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور
حاصلا بعد العلم بوجوده كما في الحقيقة فانا إذا تصورنا الشيء بمفهومه ثم علمنا بوجوده فيطلب
بعد العلم بوجوده تصور بوجه خاص سواء كان بالسكنه أو غيره فهذا التصور مطلب
ما الحقيقة ففي ما الحقيقة زيادة توضيح إلى مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال في
الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من
حيث أنه عنوان وشرح لاسم بخلاف الحقيقة فانهم فانه دقيق قال في الحاشية إن قلت
جواب ما انحصر في الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسيجيء في هذه الرسالة وذلك
مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم
يوسعوا يجوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة

وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحدوا بنفس النوع كما ينبغي في باب الكليات الخمس يقتضي عدم جواز وفروع الرسوم فيها باو ا ب فاق : تجوز فيه والتجوز ينافي بالمصرو حاصل الجواب انه لا شك في انحصار جواب ما في الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما في الفعل أو بحسب الشراكه كما في 'باس أو بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما أو فيه انحر ك ذلك وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والنوع مع ذلك يدور بالجاب عن الذاتين كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتربع في الجواب عنها بالرسم فاندفع المناهات بين المصرو والتجوز لاختلاف الاعتبارين والنهرين لا فارق بينهما في تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منها احضار صورة مخزونة بمصارف زلة التصور ابتداء فوقع في جواب ما وعدم المطالب التعمير والتعريف الا بالشيء الذي لا يجد له دور ما يعلم وجوده داخل في مطالب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللعن فموضع راجح في طلب ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأى لطلب المميز) أي بطلب ما يميز لشيء من انياره متلبا (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل ان هذا أي شيء معوني ذاته فانه السؤال عما يكون ذاتيا يميز الانسان عن غيره فاجاب بالباء (أو) من باب (ما سوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أي شيء وفي مرضه فغناه السؤال عما يكون عرضيا يميزه عن غيره فاجاب بالخاصة تسمى الصالح (وهل للمطالب التعمير في الوجود شيء في نفسه) أي في نفس الشيء ومن غير زيادته الى الوجود كما يقال هل له ماء موجود أم لا (فسمى بسيطة) لبساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) لا على في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شيء على صفة كمولاهل الانسان عالم أو بامل المركبة أي بها هذه الماهل تسمى هلام مركبة لتركيبه بطلب الزيادة الى لوجود وهي الصفة هل بسيطة متخللة بين ما السارحة والحقيقية لان العلم به لم يهزم الشيء لم يطلب بزيادة في نفسه وما لم يصدق بوجود الشيء في نفسه لم تطلب حقيقة فهل البسيطة الدائبة لا وجوده وخرقة عن ما السارحة الطالبة للمعروف ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وما هل المركبة فلا شك في تأخيرها عن ما السارحة وهل البسيطة اذلا كمال في علم أحوال الماهل وما به شكوك الوجود وأما تأخيرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصعاب بدون عرفان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصعاب بعد تصور الحقيقة والوجود ايق وهو طلب أي مقدم على الماهل المركبة لان تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي هي هل الأيسر على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنح قوامها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط في هذا القسم سؤال عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأيسر على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حل الشيء على نفسه ممنوع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب في هل الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حيز الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تفر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون مجهولة التوأم كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم لا فإذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها أو ما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمقادير الهيئته التركيبية عند المحقق البافر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه يرجوع الى حل الشيء على نفسه وان أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقادير الهيئة حيث تدل المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فنقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به الجهل التصوري فسلم لكنه لا ينعمه وان أريد به الجهل التصديقي فهو نوع فهذا لا يراد مدفوع باختيار النسق الاول من التردد والرجوع الى حل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظرياً مطلوباً ومبيداً فلا بد له من مطلب لا سيما اذا كان مجهولاً واذا كان الشيء كالعنقاء مثلاً مجهولاً فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن اراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أنجز بها من اللبس المحض الى الأيسر فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من اللبس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلاً وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معان ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلاً ولا شبهة ما قال الاستاذ قدس

سرءانه ينقسم الهل الى خمسة أقسام ثلاثة للبيئة الاول يطلب به الجمل الاول فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب ألا ترى ان الإنسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصور به بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً المرتبة تفرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الجمل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العناء موجود وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغايرة والثالث ما يكون طالباً للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود لان الشيء يصير أولاً يمكن ثم يصير موجوداً والثاني ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لا بد من تخصيصها للنظرين وتكثيفها للتنبيه الغافلين (ولم) أي لعظ لم يجزئ (المطلب الدليل بمجرد التصديق) أي يكون فيه طلب العلة لتصديق المقدم فقط من غير تعرض لعله ثبوته في نفس الامر كقولنا لم كان هذا متعفن الانحلاط قيل لانه محجوم فهو دليل أي تعلم به إثبات الشيء أي وجوده لعليته لان الحى ليست علة لتعفن الانحلاط بل الامر بالعكس (أولاً امر بمسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطالب وجود الامر في نفس الامر يعني لطالب علية وجود الامر في نفس الامر كقولنا لم كان هذا محجوماً قيل لانه متعفن الانحلاط وكل متعفن الانحلاط فهو محجوم فتعفن الانحلاط علة لتعفن في نفس الامر لاني اللفظ فقط كما في الاول وهذا دليل أي يعرف به علية الشيء وعليته قال في الحاشية وهو دليل على وسيأتي في المناهات الخمس اه المناهات الخمس هي أقسام العيان من البرهان والجسد والخطابة والشعر والسفسة وسيجيء تفصيلها في آخر الكتاب فحصل ما ذكره ان الأوسط ان كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطالب علة للحكم في الواقع أيضاً البرهان أي نحو هذا متعفن الانحلاط وكل متعفن الانحلاط فهو محجوم فتعفن الانحلاط كما هو علة للحكم بالحى على المشار اليه كذلك علة لمروضة في الواقع لان الحى لا تكون الابعة من الانحلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو اني نحوه هذا محجوم وكل محجوم فهو متعفن الانحلاط فالجى وان جعلت علة لتعفن في اللفظ لكنها ليست علة له في الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا القسم دليلاً أيضاً وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معسولين علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معسولان للنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لا شك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقة والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالإليق أن يكون مطلب لم متأخر عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (وأما مطلب (من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالتقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من بين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالمسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والأمس (إما ذنابات) بالذال المجسمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث أنها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في أهل المركبة) من حيث أنها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في أهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فلا ولي أن يدخل في أي واليواقي في أهل المركبة فافهم

(فصل التصورات) جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكر أو ترتيبا بان قدمنا ذكرها أو ردناها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج إلى التصور اهـ فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلية والتصور محتاج إليه للتصديق لأن التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونها والعلة التامة لا تنفك عن العلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أوردته مقدمة بحسب الوضع أيضاً ليوافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يتمتع عليه) أي على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً إليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله أن التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون إلا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً إلى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت .

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة لها وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت له كونه عمدة ويعرف حال البواق بالمقايضة (قيل فيه) أى في قولنا الجاهل المطلق يتمتع عليه الحكم (حكم) أى حكم بالامتناع على الجاهل المطلق (فهو) أى فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم الجاهل المطلق يتمتع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا الحكم إما على الجاهل المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كادبالاستلزام التقيضين الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلومينه تستدعي صحة الحكم لا امتناعه وبالجمله على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أى حل النول المعلوم من قيل (أنه) أى الجاهل (معلوم بالذات) أى بوصف الجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالعرض) أى فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه - قى عن وجه الجهولية أيضا فحاصله ان للجاهل المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان الجهولية والثاني ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف الجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاكتبار الثاني بأن العقل لم انتفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا يختلف الموضوع باختلاف الاعتبار (فالحكم وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف الجهولية والثاني باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون المراء فعناه - حيث أنه معلوم بالذات أى مفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم الجاهل بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا لا حقيقة التى هى مجهولة طلبة وان كانت باطلة ومخالفا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنوي المحال فالامتناع انما هو المعنوي وهذا العنوان من عوارضه فاقبجه اليه بالعرض (وسيأتى) قال في الحاشية أى في التبصرة التى عقدت لتصديق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهى اننا اذا فرضنا مثلا زيدا تصوري مرتبة الهيولانية مفهوم الجاهل المطلق ابتداء ذهنه خال عن جميع المفاهيم سواء فالاشياء امام معلومة زيدا أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون شأنها الا بهذا المفهوم لا بغيره لنفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفاهيم سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه الجاهل المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها لها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء إنما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدءا لانكشف فختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم الجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل ان يكشف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من اننا حينما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما وتقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لانا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكد أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفان ومن غير لحاظ كونه وجهًا لذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علمًا الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما إنما هي من حيث كون هذا الوجه وجهًا لهذا الشيء وفي تصور الجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجهًا للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ لانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح واما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجل البديهيان كالوجود وغيره واما حصول مفهوم الجهول المطلق فمنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذا الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا تتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقي لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبختم ليس الا عن المعاني فوجه ذكر الالفاظ ودلالتها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تنفي فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستعادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر اعمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا لئلا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ بل بالبحث عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل الى الجهول فلذا قلنا لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها) أي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت به لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) أي بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة وقوف على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتدبر الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قل الاستاد قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الأثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أي من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (يجعل الجامع) أي يكون لعلاقة جعل الجامع أي وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أي من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (بأحداث طسعة) للدال عند عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض المدلول. فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسباب كدلالة المصباح على الطريق والماله على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة ويحل المعرف فيها. قلت ان كان السبب العادي من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح على وجع الصدر واح على السعال دلالة طبيعية مع ان الحديث من ذوى الشعور فكيف تكون طبيعية لا نقول لا سلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من غير الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم العرفى من ما صدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها)
 أى من الدلالات الثلاث (لعظية) ، نسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره
 (وغير لعظية) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في الاقسام الثلاثة
 صار ستة أقسام الأول دلالة عقلية لعظية كدلالة لفظ زيد المسحوق من وراء الجدار
 على وجود اللفظ . فان قلت ان دلالة زيد المسحوق من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية
 مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجمع ان العقلية والوضعية فلا يبين التباين بين الاقسام الثلاثة
 مع انه لا بد من التباين . . . قلت تحقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعية وعلى وجود
 اللفظ أى وجود المنكلم بهذا اللفظ عقلية لعدم وضعه وإنما انتقل العقل اليه فالاولى
 في مثال هذه الدلالة اعظم ديز الذى هو غير موضوع للعقل لتكون دلالة على وجود اللفظ
 فقط والثانى عقلية غير لعظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لعظية كدلالة
 الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لعظية كدلالة الدوال الاربع أى
 الخطوط والقعود والنصب والاشارة على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت
 بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست العاطا بل هي الامر الواقعى أو الحالة الواقعية الموضوعة
 لمدلولاتها والخامس طبيعيه لعظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية
 غير لعظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصغرته على الوجس وسرعة النبض على المزاج
 الخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهي عقلية وليست طبيعية
 فانحصرت الطبيعية في اللعظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول
 اعتبار أن المرض الخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينه للون المعين والمزاج
 المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فهم من الدال الى المدلول
 بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما في مادة واحدة لكونه من جهتين
 والاولى في مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية أنكرها وجماعت من الفرق يظهر وجودها قال
 في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعة في غير اللفظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه
 والانصار بين الاقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أورد
 المصنف بقوله منها ولم يقل وهي إما عقلية أولا (وإذا كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها خاصة له ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى
 طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بني نوعه لان تديسه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام
 أحدهم على ما في ضميره لصاحبه وصاحبه له من المعاصد والمخالج في المآل كل والمشارب
 والملابس التي يحتاج اليها في كل زمان صار (كثير الافتعار) أى الاحتياج (الى التعليم)
 بإعلام ما في ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذه ما في ضمير صاحب هو الطبيعة والعقلية
 غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا ببيان للعهم على الوجه المطلوب
 فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال البررأاسلية لا تنى للعهم
 المقصود ولا سيما في المقولات الصرفة فست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت
 اللفظية الوضعية أعما) أى أنعمل الدلالات المذكورة أحساما (وأسماها) أى أهل الدلالات
 تعلما وفعلا (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاسماء ال نوضيحه ان الافادة
 والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بحذف الدلالة العمالية والطبيعية لان
 طريق الفهم فيهما واحد وهو النقل فى الاول والطبع فى الثانى هارسدويهما وسعه والوضعية
 فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعه فى كل اللغات امان وادويةا السبل والبار غير ذلك
 ولا شرائط العلم لوضع الواضع وكفايته وعددهم الحاجة الى الدرفين فى حصول الافادة
 والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والنعلم أو يعال ان واضع أصول الالفاظ لمعانى هو الله
 تعالى وعالمها لازم له وهو علم لنبيه والنبي لأمة حتى استهرب من بسبب الدلالة هارسدويهما وسعه فى
 كل درجة وطبقة فسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وباعشار ان الله تعالى
 لم يترك معنى من المعانى الا وضع بازائه لفظا يدل عليه وصار الالفاظ مشتهرة فيها بينهم
 ودالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل فى
 وجهه الاشتمالية انه كلاً ما يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والودعية العبر اللفظية أمكنت
 الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس وليس شئ لانه ان أراد
 بالمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فسلم لانه ليس
 كلامنا فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أراد ان كان معنى الوضعية بحسب
 أصل الوضع فمنوع لجواز ان يدعى عن الطبيعة عند اضطرارها لفظا هامل يدل على
 ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجب الاسهلية له له زعم
 لفظ الاشتمل بالشين المجمة والميم كان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاعم هامل عطافه يديرا
 والله أعلم بحال عبادته وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجب أكثر النسخ مطابقة لما صرح

التفصيل وجعل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاختياج الى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها وعمومها من غير اختصار بل بانه دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ بها في الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون منافرة . وحشة أو يقال ان تدوين المنطوق في كل لغة بحد من فكيف يمكن . ان اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلا تأخذت مبادئ الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دوت في غير هذه اللغة (ومن ههنا) أي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أي ظهر (ان الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أوالذهن (دون الصور الزاهية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور (الخارجية الخاصة) بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لها قال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التقدير انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات اهـ فحاصله ان المقصود بالعلم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها ممكنة بالعوارض الذهنية والخارجية والمرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلق فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية أي الشخص الذهني لم يمكن التعلم والتعليم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقاءه بالشخص باطل لتخصسه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعات للمور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعات بآراء الماهية من حيث هي هي والخصوصيات لغة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبع وذهب أبو نصر الغاربي وأبو علي بن سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعات للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعات للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو ذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات فن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعات

بإزاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن
قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو
الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشبذين ان الموضوع له
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها
وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية
وهي باقية فالعلم بان ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
فالالفاظ لا تكون موضوعا للإبازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس
موضوعا للشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان
البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للعاني ودليل بعض المتأخرين ان
الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب إنما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا
له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي أيضا ويتعض أيضا
بالالفاظ التي لا توجد مانيها في الخارج كالانزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها
فانها ليس لها وجود في الخارج وكالعنفاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه
ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للعاني في الخارج لاتفى معناها بانتفائها في الخارج مع
انه يبقى الفهم المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للعاني من
حيث هي هي فهي موضوعا لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي
وجعل الصورة الذهنية والامر الخارجي عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية
والامر الخارجي وان لم ينفى عنها لكونه يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في
الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن التصويبات الذهنية
أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب اليك انه على هذا التقدير
يكون النزاع لفظيا لان قصودهم واحد وإنما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت
ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لاننا لم بالغرورة ان اللفظ الكلي
موضوع لما في الذهن ولا يمرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للإشارة اليه الموجود
في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وإنما هو موضوع
للذات المستخصصة في الخارج فواجه القول بوضعها للعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل
القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعا لماهية من حيث هي هي
هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها لذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات لا نزاعية

وبعضها الخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامرا المارجي ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها الخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني المتزاعية كالهوية والنسبة لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له وتظيره ما يقال معنى الكلى ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاني وشريك الباري يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يأتي عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأتي من حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آتية عن حصول أحد هاتين طرفي الآخر هذا خلاصة كلامه خذ واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا يتناول تلك الاوضاع الثلاث اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم ولي نبيا الملائكة والسلام بالوحي ثم الام أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا هذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعتزفوا بحجهم وقال البعض وهو جع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أودوا على جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقفي لا يعلم اطلاقه على شيء الا بالشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضرورية أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والاما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون يقع للجسم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لأمكن أن يناسب الطبع للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وبهذه المناسبة وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخالف عن تحكم فافهم (دلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معنا. دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقه) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالتركيب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة بحيث لا يكون التعريف جامعاً والثانى وان صح لکن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له أيضا صحيح. فان قلت ان لفظ التمام يعنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر أحد هما بالتركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى. قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فغاب التمام النقص وهو أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء. فان قلت ما فائدة قيد الحيشية. قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعاً للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص وبطلق عليهما فاذا أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلاً تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعاً له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركاً بين المازوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلما طلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلاً يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعاً له أيضاً وهذا لازم فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا تصدق احدهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بل لازم للموضوع له فبالحيشية امتازت احدهما عن الاخرى امتيازاً تاماً فلهذا قيدتها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى للمطابقة (فى)

المركبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظة يدل على مسماه وليس له جزء لانه كون دلالة عليه تضمنا قال فى الماشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات. تغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ وينظر من هذه الماشية ان فهم الجزء ليس تغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعه هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يعمله بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه موحدا لا كثرة . فان قلت لا بد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمنا لعدم قصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين فيكفى الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فالاتحاد اجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى اللفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى انهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للطابقة مع أن ما بدكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له رضى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية لانا نقول ليس التضمن ان يتركب الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له . ن قيل ذكر الكل واردة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزءه وادخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس واردة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر المزموم واردة اللازم بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وهو الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزؤه (الالتزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لعناه فالتحصرت الدلالة
الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت
الحصر العقلي عندهم ما يكون دائر بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان اقسامها ليس
كذلك . قلت الحصر العقلي ما يكون دائرًا بين النفي والاثبات لا ما يكون مذکورًا باعتبار
النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر به نواحي النفي والاثبات لكنه
راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعه فهي
المطابقة أو لا فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لا بل باعتبار
عدم كونه موضوعاً أو جزأً فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم به سرها في الاقسام الثلاثة
بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو ما نفي بالحصر العقلي . فان
قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج . طلقا بل لا بد فيها من اللزوم فيخرج عند
العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافي بالحصر العقلي . قلت اللزوم
ليس داخلاً في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها باعتبار ان الحق واللزوم
شرط لصحتها لا يقال لا بد في الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف في الانتقضة
إحداً بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيقتل الحصر العقلي لعدم كونه دائر بين
النفي والاثبات بل يكون دائر بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لا تفقرل المتبر في الالتزام نفي
حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية بالحصر . يتقدم من حشية العينية
والجزئية ونفيها فصار حصر عقلي لا يجتدل الحصر العقلي فافهم . فان قيل ان الحصر في الاقسام
الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن ينقل الدلالة اما
بالعقل أولاً والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة أولاً والاول اليبعية . والثاني الوضعية
. قلت لا بد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما رقت طحال الدلالة
بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة العقلية بما لا
يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون . انما أصلها
وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحققها فحينئذ صار هذا الحصر رأياً عقلياً فافهم . فان قلت
ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى فدلالة على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان
دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع فرداته
لعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس - زالاً - في الموضوع له كما
هو الظاهر ولا بالانتماء لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على غيره

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو
الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته
فلا يحتل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام
المتضمنة فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والام
تكن التضمين والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيها على الموضوع له بل ما
يكون للموضوع مدخل فيه، وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لمعناها
فصار للموضوع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخله في الوضعية وقسم من المطابقة
لان المطابقة اعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ بين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء
اللفظ لأجزاء المعنى حيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متضمن في المركبات
(ولابد) عندنا دفع ذلك، قل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا لما هو خارج عنه ولدلالة
الشيء على الشيء لابد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة
الالتزامية ليست دلالة على الخارج المبين العبر المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لابد في
الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحد هما صاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل
أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (علية) أي مسبوبة
الى العقل وهي الزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم نقلي سى من نقلي شيء آخر وينتقل بها
الذهن من المألوم الى اللازم كالزوجة للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعة
يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم بالزوم بينهما ووجه اشتراط
الزوم انه لو لم يستلزم لفهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه
لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة
الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون الزوم العقلي وأما
الزوم الخارجى فليس شرطاً لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعشى والبصير وإرادته في
مثال الزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب
العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والمألوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة
لزوم أمر بشئ بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل
ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة
صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد
فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لابل ذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا لدلالة اللفظ

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت إليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان فات يانزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوهي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (فيل الالتزام . هجور) أي متروك (في العلوم) قال في الحاشية أنما قيد بالعلوم لانهم لم يجر في المحاورات انتهى معنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للقصور وغيره فبعد الغرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعارف والخبرة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المرف والخبرة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة للزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملازم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بآرائه فصاره قليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فهذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لتفسير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصار من عملية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مدخل للوضع أصلا بالذات فلا بالعرض في نوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لا مانع منقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقص بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فساداً آخر وهو اجابى
 اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذي أوردتم على مهجورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع ما يكونه غير
 مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجورية منطوقه واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضا على لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالتضمن
 والالتزام سميان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجوده على الأقل بينهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المجبر وهو كونه جزءاً من الموضوع له وملاصقا
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى . فثبت له المجبر كونها
 عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثاني وهو
 النقض التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل اذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها
 عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه أصلاً فمنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فمدار الوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان لا العقل شركة فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولو قيل بالفرق بأن اللزوم غير متساو لان من لوازم الشيء انه
 ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها منساعة فامة بالالتزام
 يوجب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعنى في الالتزام مطلقا للوالم بل
 اللوازم البينة ولا نسلم عدم تماهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر في المسطفي دمر بها وأحوالا فما
 معنى مهجوريتها في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للدلالة على
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه . فتأمل (ويلزمهما) أي التضمن والالتزام المطابقة بمعنى
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع
 الدلالة على الكل والملازم . فان قلت لزوم المطابقة لا تتضمن ظاهرا واما للالتزام فلا يجوز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأن الدلالة على الموضوع له . فثبت هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقا لكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم . فهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا
 بالتعدد والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انهما هو المطابقة واما انهما يلتفت بهما الى المطابقة
 فهي الملتفت اليها بالذات فحينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية يحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل
 للتحقيق والتقدير لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة الغدروالاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابين للطابقة غير مقصودين بالذات فيحتل الحصر الوضحي في الثلاث عند أهل العربية مع أنهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للوضوع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية نخر وجهها على هذا لا يضرا لمصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما قبله حيثية يدخلان تحت المطابقة فلا يحتل الحصر أصلا هذا تفصيل مأمور سابقا (ولا عكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للطابقة أما الأول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لأجزءه كالواجب تعالى والمقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلأننا نقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه يدهي ضرورة أننا نقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلا كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضي أن يكون الاعتبار في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأنحص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلا يزيد من لوازمه انه ليس بهمر ولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غير هافضلنا عن انها ليست غير هافضلنا في دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من الملزوم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لانا نقول هذا مسلم لكن لانسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئا ومعلوم ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج إلى تصور الغير قلت لا شك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني وأما لزوم نه ورها عند

تصور المعاني فمنوع لاناقل شيئاً ولا نلتفت أصلاً إلى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام
الرازي من لزوم الالتزام للطابقة، استدلال بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين
بالمعنى الأعم، متبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان الاعتبار للزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يفتى عليك ان عدم
اللزوم بينهما بهذا البين انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من
أن يكون عقلياً أو عرفياً كما قال الله - من فليس يتم لجوار أن يكون له لازم - عرفياً باعتباره
يكون الاستلزام بينهما (والتضمنية والالتزامية فللزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصلاً ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس
أما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة
العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون
هناك تضمن أيضاً لاناقول ان العمى عبارة عن عدم، نسوب الى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركباً . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجاً عنه لكن تقييده داخل فيه لان
العمى في لغة العرب موطنوع للعدم مع التقييد قلت ايس الكلام هنا على استعمال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى وجوده معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان قيداً لكن يمكن ان
تؤخذ على طريق لا يكون التقييد والتقييد داخلين فيه وهذا القدر يكفي للمثال وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خير . بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلاً عن
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقلياً أو عرفياً فالواجب له لوازم
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حين الحقاء وأما الثاني وهو ان
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع انفصالها عن جميع عوارضها
كالإنسان مثلاً فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعوراً للمعنى
الخارجي لكن ليس لثاء مور بهد الشعور فبعد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئته التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده
بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك
التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء وما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لانهم امن السوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان له معنى لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشيء مفرداً (والتركيب)

أى كونه مركباً (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفرداً أو كونه مركباً بالمعنى
هذان بيان ما هو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخفى ما ان يكون مفرداً أو
مركباً فينبغي ان أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الجملة والاول
هو المركب التقييدى والانى هو الجزئى كالتقصية التى تكون جزء الفياس وبين الالفاظ
المفردة لا كونهاداله على اجزاء المعرف والجملة واختلف فى ان الافراد والركيب صفتان
للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والركيب صفتان للمعنى واليه مال مبرأ بوالفتح
فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقةيين لانهم لا يبحثون الا عن المعانى فالمعنى المركب
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دال على جزء معناه
ولاشبهة ان الالفاظ والمانى معتبران فى الافراد والركيب وان ادعى ابدال والآخرون ادول
فن راعى جانب الدال ذهب الى كونه ماصفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
ذهب الى انه صفتان للمعنى كما ذهب اليه مبرأ بوالفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
قال مبرأ بوالفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والركيب صفة للمعنى
وقوله الافراد والركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار فودة المحققين نخر المله
والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل باله كس
فتأمل حاصله ان نخر الدين قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولاً انما هو الالفاظ فهى
بموصوفية الأفراد والركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما دل قول المتنازعين واحد
لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقاً الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبوا
الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
واذا نسبوا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزءه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغاير المتنازع فيه بحسب
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التغاير الا فى التعبير
فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
(إن دل جزؤه) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى اللفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لنفسه) فالمركب والقول والمؤلف كاهاءة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة والفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزءا للمعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عالما بجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزءا للمعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عاه الغنم هو الشئ يخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الشئ يخص المعين لان أجزائه هي أعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (وإلا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (مفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق بتقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين الله والمركب تماثل العدم والمالكية والأعدام انما تعرف بملكاتها فلم نأقدم تعريف المركب على المفرد فان قيل اراد المصنفات غالبا انما يكون بالاستقلال فوجه ارادها في صورة الاستدلال فلما لفظه ودقة صواب الكلام وحصول المرام وأطمئن ان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بإيرادها بهذا اللفظ لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عما عنده مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانه قول المراد دلالة على جزء المعنى المقصود والمقصود من العلية هو الشئ يخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالمقصود أيضا معتبر في الدلالة وان لم يذكر بنا على المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد، ثلثا فان اللفظة أجزاء وهي الحروف الثلاثة ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من أعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عاه فان له جزءا دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالة عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمى به شخص انساني فدلالة الجزء اللفظي على جزء معناه المقصود هو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا أو ناطقا أو كون كل واحد منهما جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علماءهم مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه
التضمنى وفي التعريف لم يقيس الدلالة بكونها على جزء المطابق فلم يصح تعريف المركب
جامعا لوجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده . قلت المركب ما يكون جزؤه
مقصودا للدلالة في الجملة . أى دالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان
فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمنى وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
جميع لوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد
عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناها المطابق أو ليست مستعملة في معناها
الموضوعية الحقيقية الآن تدخل فيه ويراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى كما مر وان شئت
تفصيل المغام والاملاحة على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولاى عمدة
العلماء رقدوة العرفاء آجدهم بد الحق قدس سره وخوف الاطالة تركناه (وهو) أى المفرد (ان
كان مرآة) أى آلة واسطة (لتعرف الغير) أى لان يعرف به حال الغير (فقط) أى لا يقدم به غير
هذه المرتبة للغير (فأداة) أى فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المدققين وسر فاني عرف النواة
حاصلة ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفى وعلى فانهم ساءل لان على نسبة الظرفية والاستعلاء
فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو
بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لمظهرها دالا على معنى
بالذات لان فهمها بتعبية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذى هو الدال بالذات
كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في التبوته للدلالة فتكون الدلالة وصفا يابنا
للأداة التى هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر
كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها
بالذات وللأداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتعبية في الملاحظة
مسألة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضوع
للابتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان
للغظيما وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيما ما الموضوعين لهما حرفين
مع أنهم ما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا
هذا المعنى الماحوظ بالذات ليس معنى للمعرف بل معنى الحرف هو الذى لا تناله الملاحظة أولا
وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما يصلح لذلك فلا

بعدمين ابراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً امرأتان للاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف لما عرفت فاجبه تقدم المفرد
على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار الماهية وهو المركب كان
وجودها ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود تقدم على عدمه والافسام باعتبار الذات
وذا فان المفرد تقدم على ذاب المركب بالطبع لاحتياجها اليه ليوافق الوضع الطبع
ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى الله او الى الله صارت تسمية مستقلة
بالمفهومية فتدحل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها أداة مع انها أسماء والجواب عنه ان
معاني هذه الاسماء مستقلة بالمحوظية ويتعلق الاحتياط بها من غير واسطة في العروض وتكون
واسطة للاحتياط حال الغير ايضاً فلا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فاما لا يتعلق الاحتياط بها
وانما هي سفير محض للاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق الاحتياط بالذات وانما يتعلق بالواسطة
في العروض (والحق ان الكلمات الوحدية) أي التي تدل على ما هي على الوجود ككان
وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقيين . اما عند
المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلالها على الزمان ونقصها عن درجة الافعال لعدم صحة
الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس بمفهوماتها الاثبات نسبة في زمان
فقول المنصف والحق اشار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معناها غير مستقل
لا يتم الا بالاسم والخبر والمطلق انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
(فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلاً مثلاً) أي معنى كان (كون
الشيء شيئاً لم يذكر بعد) أي مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاشية أنه كان
معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
القيام ولم يذكر هذا الشيء مادام يذكر كان بل يكون مذكوراً بعده كذا ترى وهذا الكون
نسبة محضة غير مستقلة فصار دالاً على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا
معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضياً ومضارعاً
وغير ذلك من النهي والامر واسم العاقل والمفعول وغيرها (ودلالها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سموها بها . وأما بالنظر الى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الامن الأداة تسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها ياها في التصرف واقتران الزمان والنهضة منظورهم الالفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعندوها منها . فان قلت هذا بحث عن الالفاظ والنظر الى الالفاظ يرجع باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ ليكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعاني المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعاني ووجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالأداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الر وابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدب والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدب بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام في التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاد المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا في تلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسية بهسى أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو في نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزيد مثلا كما في التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالأمرين كما في الناقصة فيسبب هذه الخصوصية فيخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بسبب نفسه ففهوماتها فهو مات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا بخروجها عن الاستقلال ولا بدخولها في غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقي زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الاعلى النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدرى محفوظ فيها والنسبة انما هي من العوارض كما في المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا محضا وصاحبا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركين الكونيين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه رأما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل يحقق (والا) أى وان لم يكن
مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيشته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمه) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستغلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الأزمنة الثلاثة وهي الماضي والحال والمستقبل فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
الفصحان الثلاث دالة على معنى مقرر بالزمان الماضي فيكون فعلا عند العرب بين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيئته بدون المادة لا يدل على شئ فلم قال بهيشته ولم يقل بهيشته ومادته
قلت ان الهيئته لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيشته والمادة من شرائطها فقد فهمت . فاما الحاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيئته والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح
والغروب أى الماء والغدوالأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئته مع
وجودها في هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شرط الدال لاسرطه والا كان لعظ الدخول
والقبول أيضا دال على الزمان مع انه ليس كذلك فلم ان هذه الدلالة باعتبار صوصها ده
وشرطتها وفى الكلمة لا تكون المادة شرط بل شرطا وأما عند العربين فيخرج الصبوح
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقة تخرج بقيد
الهيئته . فان قلت ان هيئته نصير توجد في جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
مهمل وكذا في حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئته دلالتها
اذا وجدت في مادة موضوعه متصرفه لا مطلقا في جسق الوضع . فمقود وفي حجر المتصرف
مقود وما وجد فيه الهيئته مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
ان أحد توجد فيه هيئته الماضي وبعمل توجد فيه هيئته المضارع وهما مشتعان من الجرد والعمل
ومادتهما متصرفه مع انها اسمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا به عمل اذا كانا معادين
لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب ونحوهما مخدومة
مع الاتفاق في الدلالة على الزمان فلم ان الدلالة ليست بهيئته والاختلاف في هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئته لا تنضمها فالهيئته الماضية باقية في جميعها باعتبار النوع وهي
دالة والمادة من شرائطها لانا نعلم بالضرورة ان الهيئته اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما في
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضي واذا اختلفت الهيئته وان اتحدت المادة

كضرب ويضرب اختلاف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها وان
تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة
في ضرب وبضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع
اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان
أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تكلم
ويتكلم فان هيتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هذه الهيئة الخاصة باعتبار ترتيب
الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على
الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باصحاد الهيئة واختلافها باختلافها
فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كما ضرب فيلزم أن يكون
كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيئة محضة بالزمان ولا يدل على معنى
آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن العمل . لا يعمل هذا التعريف
مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقيدها فان أحد الازمنة الثلاثة كما قيد به النحويون
مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان
غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين النحويين ان لفظ
الكلمة مشغل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحذف وهو المعنى المصدري والهيئة على
النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا
كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب
من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قيدا لها وما أوجب
عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابقي لا يضرنا
ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كهم
الجنس في ضمن النوع فلما لاحظنا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا
في الذات فيكون مستقلا لحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء المعول من ان معنى الفعل
. معنى واحدا جاني يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجائي مستقل وان كان بعض
أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلال
يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجائي
لا تلاحظ اجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل المجموع من
حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابقي أيضا

معنى الفعل معنى واحد بسيط اجالى يحاله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان
 وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه
 ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكايصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه
 مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسندا الى شئ كما
 ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدي
 ان شئت فارجع اليه ونحوه في الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها
 (وايس كل فعل عند العرب) أى كلما يغول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول
 المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه
 المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفع به بأنه وان كان العمل
 عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند
 المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع
 المتكلم (فعل عند العرب) لا قرانه بأحد الازمة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند
 المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا
 (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة انساب
 منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك يمشى على
 صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب
 لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيديا فاعلا حقيقة كما في
 أمشى انا و يمشى انت سمع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فلم انه ليس فيه فاعل أصلا
 فلا يكون خبرا دخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما
 . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فلفظهم هو من أمشى و يمشى معاني تحتمل الكذب
 والصدق وهذه المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحقق
 للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لعائدة
 نامة يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى
 الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة نامة يصح السكوت عليها مالم
 يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى المزل فلم انه مرد
 وليس مادة دالة على شئ . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزءا لعظيمة
 على جزء معناه لان الهمزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
 من المتكلم والمخاطب من كبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
 والباقي على الحدث فالفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى زائد سوى الحدث لان
 الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظرا الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجنالى يحمله
 العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيذا
 بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
 انت تأكيذا له فربما في تمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيذا معناه ليس الا الحدث والنسبة
 فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يد لان بهيتهما
 على الزمان وبما دنا على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء
 معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفا جامعاء قلت المراد بالاجزاء
 الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في اللفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولاً ثم يتلفظ الآخر وكذا
 يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
 فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت اجزأوه المترتبة بحسب التلفظ دالة على اجزاء المعاني
 وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابتعين الفاعل في أحدهما
 دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
 النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب
 صار كالحاضر في احتمال الصدق والكذب فواجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم
 ليسا بكلمة والغائب كلمة . قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والا لكان حله
 على زيد ممتعلا ان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
 فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجعله المصدر في
 هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان الثبوت له
 مجهول فإلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه
 معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون
 انما يبحثون عن المعاني ولما وجدوا معاني الفاظ المضارعة سوى الغائب محققة للصدق
 والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات ككان هذا خلاصة كلامهم وان
 ثبت استيعاب الكلام فارجم الى شرح المطالم (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

كونه مرة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والمحصرف في هذه الأقسام محصر عقلي لأن حاصله ان المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرة ملاحظة الغير أو لا الثاني الحرف والأول اما ان يدل بهيئته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا المحصر دأثر بين النفي والاثبات وهذا هو المحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مشقلا على العدمين وهو عدم كونه مرة وعدم افتراءه بالزمان آخره عن تعريف انحويه لاشتمال تعريفه على الوجود واما على ما قلت في بيان المحصر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوما عليه . فان قلت للاسم خواص أخرى فاجبه ذكر هذه الخاصة دون غيرها . قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فانه متناه (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهوانكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فن هنا يحكم عليه بدونه حرف جر فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في العمل والحرف وتغري بالجواب ان هذا لا يراد غير واردة (فانه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف والعمل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والالم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بعرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشئ فانه لم يخل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهمات فموجسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للمعرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

الى الضرب الذي هو علم الفعل لاعلى الفعل فرد المصنف بقوله ليس بشئ لان علماء
 لغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول
 قائل في جسد مهمل فانه حكم على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية
 به لكونه مهمل لليس بموضوع لشئ أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
 ن ولفظ ضرب لاعلى معناها فافهم . فان قلت كيف يجزى هذا الجواب في قولنا معنى الفعل
 مقرر بالزمان فان فيه حكما على المعنى لاعلى اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع
 بناء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس
 نابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل
 فلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لاز يحكم عليها
 لقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لاحالة مع انكم قلتم
 من خواص الاسم لاننا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من
 يرانضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
 غيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
 لها من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
 ن غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل
 يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى
 الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضي ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء
 انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في المجهول المطلق ممتنع
 له الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل بيان ويوجب عنه
 ايجاب في المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم
 عدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس
 صوت (يجزى في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهمات بأن قولهم جسد
 مهمل يحكم فيه على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
~~الشيء~~ فابقى كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم
 بجسد مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسد وليس على معنى لعدم كونه موضوعا
 نى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام
 بتركيب الاسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسد مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف صرفي
 توضيح الحاشية المنبهة فتذكره (وأيا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع
 رجوعا إلى تقسيم ثان للفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد
 أيضا وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضا متواطئا ومشككا ومشتراكا ومنقولا وحقيقة
 ومجازا كذهب، ثلاث متواطئ ووجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان
 حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعض وفي حقيقة إذا
 استعمل بمعنى الظرفية مجاز إذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للفرد
 باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم وقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل
 لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علما ومتواطئا ومشككا فانهما لا يتصفان
 بالكلية والجزئية لان ماهو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوما عليهما فعلى هذا
 لو رجع الى الاسم يكون صحيحا ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه
 حكم بعض افراده أيضا اذ العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانها
 معتبران فيه (ان اتحد معناه) أي وحد معناه بحسب النوع أو الحد بمعنى انه لا يكون له معنيان
 (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على
 كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتعدد المتشخص جزئيا ووقع في بعض الكتب بدل
 الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما أولا، فان قلت ان العلم
 قد يكون مشتركا فلم يتعد معناه حيث شذ مع انه جزئي فانتقض التعريف جمعا، قلت مرده ان
 لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل
 باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية اذ لا ينظر فيها الا الى
 المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف
 المتواطئ والمشكك به لا يقال ان بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس
 بل مدركة بالوجوه الكلية فإين الشخص لان معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة
 عن فرض الشراكة فيها فانها غير محسوسة مع انها من أقسام الجزئي لا بانقول المراد انه لو فرض
 صورته بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون
 اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس
 علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الاعلام في
 حين انشاءه واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو فاعلا

حال أو موصوفاً بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرة وأسماء الاشارات)
فصار تاجزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاماً) بلعاطفه وم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى
معين شخصى ، فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يفرجان لمعوم الوضع عن الجزئى
كانت مثلاً موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عاماً بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص بمنتهى صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعاً لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلية تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافاً وهو ان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلية فى الكلى
وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى متروك وإنما الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكة الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى
الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون
موضوعة له فالتحقيق ما قال للمصنف من كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعاً للعدد قد دخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لا بد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما
عاماً كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاماً
والموضوع له خاصاً كوضع اسماء الاشارات مثلاً فان الواضع لاحظ أولاً الأمر الكلى لكن
لأن يوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً كوضع الانسان للمعوم الكلى
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع
والموضوع له كوضع زيد للذات المخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المخصوصة أيضاً خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد
تعتبر أيضاً فى حال العبا والشباب والشيوخ باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع الشخص
حين يجميع الوجود بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعاً للعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا للمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلي مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالوضع ضارب واء مثاله والموضوع له ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كما حافظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرها . لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للاختلاف فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة . وجودة . شاربها . لا يغال بجوز أن تكون موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فالدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لاننا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع أعني أن يكون شغصيا أو نوعيا وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسما على حدة زعم ان في هذا وضع المعين المفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والنظائر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن المخصوص هو عدم لحاظ التعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو حفظ التعدد في الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والمخصوص في جانب الموضوع له فلا يبرهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون التشخص (متواطئ) أي يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالتواطئ ما يكون معناه واحد له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشئين . قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق في فرد هو الذى يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما سمي بالتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى متوافقة في المعنى (والا) أى وان لم ينساو في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أى سمي هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشتركة . فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى في صدقه على افراده (في الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد على لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب على لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أى المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة اصحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض على لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات على لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كما في الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته على لكونه بلا على لوجود متفاوت في صدقه على افراده بالأولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الأولوية وهى ثبوت شئ لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فانه أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب على لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة وبرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقضية بل ثبوت الشيء من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون أول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير تمايزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياض كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها لنقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون تمايزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التعاون عندهم راسخ الى التعاون بالكمال والنقصان لم يسموهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف سموهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التعاون في الكيف بالشدة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لقوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد حطية من الآخر بل يقولون أزيد ولا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر ووكبره ان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنص من الانحاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلامة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها للماهی ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاتساع والازيد إما ان يشقلا على شيء لا يكون في الأضعف والأنقص أو لا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانقص وعلى الاول لا يخفى إما أن يكون الشيء الذي يشقلا عليه الأشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أو لا فعلى الاول تكون ماهيهما مشقة على شيء ليس في ماهيته الاضعف والانقص فلا تكون ماهيهما من ماهية الأشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارتا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لا في الماهية وبرد عليه ان حل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس المعوالى حلها على السواقل بواسطة المتوسط فقولكم ان الذاتي لا يعمل مطلقا في ماصر حوايه من حل العالى على السافل بواسطة المتوسط لكونه

فأثباته لا أجيب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما معلل بالذات وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحاثيات متعددة يختلف بحسبها المصادق وفي حل العالى على المتوسط وحله على السافل بواسطة لا يختلف المصادق لأن الحيثية التي هي مصادق حل العالى على المتوسط بعينه الحيثية التي هي مصادق حله على السافل وهي كون العالى ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا سارة الى دفع النقص على الدليل بان يثبت في العوارض لجر يانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند اتفاده في الماهية تعريه لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشغل على شئ لا يكون في المصيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لانه دفعه المصنف بقوله لا في العوارض أي لا نقول بالتشكيك في العوارض بل في المقض (بل في اوصاف الافراد) أي افراد الكل (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أي الماهية ولا (في السواد) أي العارض (بل في أسود) أي كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشد والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار مختلفين نوعا والكل المشكك يكون متعدد النوع فلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبداء كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبداء الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبداء الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على مقامه مبداء الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذات على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم ولا يفتنى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينتقض بها ويحتاج الى دفعه لا باعتباره ان الاشد يشغل على شئ زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج بوجه مقصود نامن كونه في العوارض ولا بضرنا نم لا مساغ لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أي المبداء القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكل المشكك يكون محمولا على افراد فلا يكون الا في العارض المحمول كالا سود مثلا هذا هو مذهب المشائين لفحلاصة كلامهم انه

لأنشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنهم من الانحاء الاربعة للزوم المجعولة الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما هو وكذا لا نشكيك في العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فالحال كمال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حلقها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكيك لافي اقسام الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالأسودية، مثلاً لتشكيك لبس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثلاً بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اقسام الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجري في الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يحصل عليه السواد فيصدق الاسود باصدق كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف فاوجه العدول عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلبي كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والايانزم أن يكون الانسان، شك كالكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفراد لا يكون الا صدقاً واحداً ولا يختلف ليكون مشككاً وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو تبطل السواد القائمة به ولما كان كثيراً باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصدق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصدق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشاكسين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقاً جواز أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الانواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشقل على ما لا يشقل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة ان أراد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فلم يكن لانسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتعددة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التباين بين
الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل في الاشد وجزأ من مقداره لامن الاجزاء الذهنية
يلزم اختلافهما بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيادة الامتياز عن عمرو بحيث لا يعمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لابد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو
والا لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون
معتبرا في ماهيته أولا فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفي الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف فيما بل في أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية ودخل في زيد
لانه بارة عن الماهية مع الشخص لاننا نقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقدير والقيد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب الحفاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والشخص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وذهب الاشراقيون الى التشكيك في الماهية للإبرادات الواردة على المنسائين ولأن
الحركة في السيف تستلزم أن يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدأ والمنتى مختلفا في
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة
مختلفة ويقولون إن عدم اشتغال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحدا من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود بأز تكون الماهية في نحو من الوجود
شديدة وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ الحق مال الى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على رבעه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع الى الابل لأن منشأ إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلا لكونه منشأ للانتزاع لان منشأ جميع المنزهات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصا والناقص زائدا الآن منشأهما ليس الأمر واحد فواجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأ لانتزاعه والجزاء غير متناهية فلا بد من
قعد الامور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضا غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العراق بالتحقق المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
 الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة أنه يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة
 صدق الكل على موضوع واحد بأصدق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضي يمكن وفي
 الذاتي ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون إلا بكثرة المصدق في العرضي ليس المصدق إلا
 مبدؤه وهو كثير في الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الأمثال منه وبصدق بآراء
 انتزاع كل مثال عرضي فإذا تكررت الأمثال تكرر الجمل بحسبها ويكون صدق العرضي صدقا
 متفاوتا على الأشد والأضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتي الانفس الذات فتكثر
 صدقه لا يكون إلا بتكرار الذات وإذا تكررت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد إلا في العرضي وإلى أشار
 المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أي من الأشد (العقل
 بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله) أي يحلل العقل الأشد (إليها) أي إلى الأمثال (حتى أن
 الاوهام العامة) التي لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب إلى أنه) أي الأشد (متألف منها) أي من
 أمثال الأضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينزع من الأشد أمثالا كثيرة
 مثل الأضعف باستعانة الوهم لتكون المنزعات جزئيات ولا ينزع بدون معونة الوهم وبحكم
 على الأشد أن فيه أمثال الأضعف كثيرا ويخرج منه إذا حلل إليه - حتى أن الوهم العامي الذي لا
 يفرق بين التعليل والتأليف (١) بأن في الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة إليها وليس كذلك
 إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينزعها منه وفي الثاني يكون وجودها في المؤلف بالفعل وإن
 كانت متحدة صورة ولا تأليف في الأشد من أمثال الأضعف وبذهب إلى أن الأشد مؤلف من
 أمثال الأضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الأضعف إلى الأشد لا يفيد الأشدية فظهر أن
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الأضعف لكن العقل يحلل إليها وهذا معنى الأشدية والزيادة إلا
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف في الأشد أمثال لا تكون مباينة في الإشارة الحسية وفي
 الأزيدة تكون مباينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
 وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر في المتن لأن هذا التفسير
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
 الاشرافيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) إشارة إلى دقة هذا المقام فانه من منزلة
 الاقدام وإن شئت تفصيل الكلام فارجع إلى الحاشية القديمة وما يتعلق به من حواشي

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أى بلا تغلغل نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للاخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المقول لانه وان كان موضوعا له ولكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للمقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكرار المعنى لأن المعنى الموضوع فيها ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثيرا علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخله فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أو لا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفى المشترك لابد من وضع على حدة نخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها آمنه لاننا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فلا يس معناها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعدداف بحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشتراك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالقرء للحيض والظهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اه حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى اسكابه قال البعض ليس يمكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهذى السبيل فالتفصيل هنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد حصل بالاجال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه يوجب الاجمال والاجمال محل بالاستعما إذا لم يبين وأما إذا بين فالبيان هو الكافي للقعود ولا حاجة الى غيره فيلزم اللغوي ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا نزلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لتلازم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك لها الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليه. بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم مكانه ووقع في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فيين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة يلزم المناهضة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة. فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظا وأراده الضدان فيصعبان في الذهن وهو محل واحد. قلت وجود الضدين في محل. مطلقا ليس محال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحدا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلاما معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخرة قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين)

كالمجوز بين الاسود والايض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة
معنيهما معاً لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل
منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسبه فيكون جماعين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبى حنيفة واستدل
الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل
منها مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله
والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخص معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم
فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيما بشأنه وذلك
الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هي
موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف
نسبة الصلاة إليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل بتفصيل هذا
الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتبج) وهو ما وضع لمعنى أو لا ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين
المعنيين كحضره في الاصل معناه انهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلا مناسبة بين المعنى
الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض إن المرتبج من قسم المشترك وضعه
للعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا المائل لم يلاحظ أن الوضع الاول
وهو اصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لأنه تخطل النقل بين
المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا
النزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تخطل النقل فلا شك فى خروج المرتبج عنه لوجود
النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه • وتحقيق المقام أن الحيشية اذا لو خطت فى
الاقسام فالمرتبج ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لا اشتراط عدم التخطل فى المشترك واشتراط
المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتبج الا أن يلتزم التعميم فى النقل وانما
سمى هذا القسم مرتبجا لأنهم يقولون ارتبج الخطبة اذا احترعها من غير روية وهذا القسم لما
كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالخترع من غير روية (والا) أى وان لم يوضع لكل
ابتداء (فان اشهر) أى ذلك المفرد الموضوع للعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أي هذا الموضوع للكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرعي) أي هذا المنقول شرعي ان كان نافله شارعاً كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة (أو عرفي ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفاً خاصاً كالعادة في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لمعانيها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم نقل النصة واصطلحوا ووضعوها لمعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفاً عاماً لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالعادة لدى القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس نهرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وحملت اعلاماً لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافسكاتري (خلافاً للجمهور) أي الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها مرتجل كما هو الناهر فالعلم قد يكون شخصياً منقولاً وقد يكون مرتجلاً وقد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كثوراً ومركب اسادي كتاباً بشرأواضاً في كعبد الله أو مزجى كعبليك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيويه (والا) أي وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل في الكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهي فيدل بمعنى العاقل من حق الشيء اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حقت الشيء أي اثبت ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصل للمناسبة لثبوتها في معانيها الاصل والناء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان الناء علامة التأنيث فاجبه ايرادها في النقل وما المناسب بينهما . قلت الشيء اذا كان اسماً الغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث في كون الاسم فرعاً للوصف كالتأنيث للتذكير بفعل الناء علامة في المشبه به وعند البعض الناء للتأنيث على التقديرين وبوجهيهما مذكور في بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (لغير الموضوع له مجازاً) وهو في الاصل معمل من جاز المكان يجوز اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصل لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيها وضعت له أولاً في اصطلاح به الضابط والمجاز المستعمله في غير ما وضعت له أولاً في اصطلاح به الضابط على وجه يصح مع هريه عدم ارادة الموضوع له فيثبته لانتقضى تعريفهما معاً وان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان المتخصصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخاطب لدفع هذا الانتقاص وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وعرفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السمع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرحل الشجاع يكون مجازا لغويا وأما الثاني فكالهلام اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الاركان المتخصصة تكون حقيقة شرعية، في الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو التصوف في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي المرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا، فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحدهما في الأخرى، مع أن المقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجازا وكذلك المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاول مجازا، قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام الحيشية ولا اعتبار دون الحقيقة والذات المنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فهذه الحيشية تخرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بضمه بلا قرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرفعل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرينة قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين ما نحن بصدده وبين هذا المجاز، التعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه أو صفة الاعراب فانهم قال في الحاشية ظاهره يقتضي أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما انبي قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كانا بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التخاطب قوله لكن المشهور الخ وجهه ما قيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منها يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالها مع ان المجاز ليس فيه وضع أصلا إذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبر
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخالو عنهما وليس ينقل واشتراك فيانم خالو المقسم عن
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الأمثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
وموسى عالمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناهما الحقيقيان وهما
التضمان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
المبطل والحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشاركة إلا أن يقال إن هذا الغائل
اختار منه سيبويه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع
نوعى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له . قلنا . قلت المدنى عن المجاز
الوضع الشخصى لا الوضع النوعى والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعى فافهم (فلا بد) في المجاز
(من علاقة) بالفتح يقال علاقة الحصوة وعلاقة الحب أو بال . كسر يقال علاقة الفوس
والسوط والاول أنسب وان كان للثنائي معنى أيضا والمراد هنا أمر يستصعب به أحدهما
للآخر فلا بد من المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثانى الغير المشهور ويترك الاول (فان
كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة فى أمر خاص و وصف معتد به (فاستعارة)
فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما فى
وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسببه هذه العلاقة (وهى) على أربعة
نحاء (الكناية) وهى اظهار التشبيه فى النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه (والتفصيل)
وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للنسبة المذكور (والتصریح) وهو ذكر المشبه به وإرادة
المشبه بالقرينة اللفظية (والترشيع) وهو ان يذكر الملائم للمشبه تعارفا منه ويثبت للاستعارة
والتفصيل فى كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى وان لم تكن العلاقة تشبيها بل
غيرها كعلاقة السببية والضرورة وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للضرورة
والنعمه لأن اليد موضوعه للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها
بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعا)
بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق النيث على النبات فى قولم
رعيانا النيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله
تعالى اعصر خمر أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
كالاصابع على الاقدام فى قوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقب

على الذاب في قوله تعالى فصرير رربة والخامس اطلاق المزموم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والخال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشذالازار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل ولا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كالיום ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشعر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثاله ما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الاهل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف أولاد سمي هذا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة كالبراب للنساء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كعموله تعالى أعصر خرافان عصر العنب يؤول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي اهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو فني رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدلم للسدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه متكررا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون التكررة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس أي كل نفس وعد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا بآتي عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول اليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا في الاقسام في هذه الأربع عشرة فهد الاجال وماعر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز (سماع الجزئيات) أي سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لا يراحم اليد النعمة ومن الغيث النبات اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقعون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقعون على أن يسمع جزئياتها لانهم يستعملون محازات متعددة لم

نسمع أصلا (نم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة
يتم ونها في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمة والمزومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكليّة المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي، فإن قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لأطلقت النضلة على كل طويل أنسابا كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الإنسان وأطلقت الشجرة على الخمرة والأب على الابن
وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فـ لم أن العلاقة غير كافية، قلت امتناع الإطلاق
يجوز أن يكون مانع لعوى وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأولى
(وعلاوة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ إلى المعنى وظهوره عند الإطلاق
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو من القرينة علاء الحقيقة التبادر والعراء
علامة واحدة ويحتمل للعطف بدون التفسير فيمكن أن يكون علاء من معناه علامتها التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تعاون كما لا يخفى والحقيقة
علام أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه إثباته دارا الوضع دليا، فإن قلت إن المشترك
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت
الحقيقة بدون تحقق علامتها، قلت إن معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه في
المشترك واحتياج القرينة ليس إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما
يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا محتاج في فهم المراد إليها (وعلاوة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الإطلاق على المستعمل) أي إطلاق اللفظ على
ما يستعمل إطلاقا عليه كإطلاق الأسد على الرجل التجمع وحاصله أن اللفظ إذا علم أن له معنى
حقيقيا لم أطلق على معنى آخر فإن كان إطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة إلى ذلك
المعنى محالا فهو مجاز كما إذا علم المعنى الحقيقي للعمار ثم أطلق على البليد لحاقه فأطلاقه عليه
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بعمار فإذا قيل أنه جار فـ لم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراده معناه الحقيقي (كالدابة) المراد وعلم ما يدب على الأرض
استعملت وأطلقت (على الجار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض فهذا الاستعمال أيضا
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا الخصوص وإذا أطلق عليه، باعتبار مجرد أنه ما يدب على
الأرض من غير لحاظ كونه من أفراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمال في

استعمالاً حقيقياً ليكون مشتركاً لم لا يكون مجازاً حينئذ الحيل على التجوز أولى لأن المجاز
 أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة
 بخلاف المجاز فإنه يعمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة
 ويرد عليه أن المشترك غير مغل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سريان ومنها
 أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يراد المتكلم
 معنى ويعمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضاً فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير
 وأر بد العبي يعمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف
 في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الخاف المشكوك بالأهم الأغلب
 حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد
 شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازاً أو مشتركاً بحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم
 وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجوداً من النقل
 وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يعمل على المجاز (والمجاز بالذات)
 أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علم أو أمثلة
 شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة
 المشبهة وأفعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فإمما يوجد أي المجاز فيها) أي في
 تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي
 الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالخاصل أن المجاز أولاً يعتبر في
 مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال
 ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت
 والناطق والمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطقت والناطق وكذا في الحروف فيكون المجاز
 أولاً في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كالللم مثلاً إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولاً التحليل
 الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناه ما يعبر به عند
 تعبير معاني الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي اللطرية فهذه ليست معانيها والا
 لكات أسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدليل على
 عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون
 مقصوداً بالافادة ومستقلاً بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات
 وأسماء الزمان والمكان والآله هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولاً ولا شبهة

في أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالافادة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في
المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد في
الاعلام وما بلغنى أو لم يبق في حفظي ماذا قال في مثل اسكل فرعون موسى انتهى حاصله
الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المجهود
الواحد لان دخول السكل ينافيه فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى المحق وفي
الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فاختار المصنف ما اختاره
حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيئويه
أي نحوي كامل كسيئويه في النصوية ولكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أو لكل
ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع تضاد المعنى مرادفة بمعنى اذا كانت
الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحد ا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق
والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين
على دابة واحدة فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الزادف من أمور
وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومما برز كل منهما للآخر
وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيذ نحو ضرب زيد
نفسه فانه وان كان متصدا للمعنى لكن الاختلاف معتبرا لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا
التابع العرفي كشیطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان
تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات والبه أشار المصنف في
الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج
الحذو والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي
الترادف (واقع في الكلام) هذا إشارة الى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع
لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا
فائدة في الآخر قصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال
ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أي الوسائل الى افادته ما في الضمير كثيرة
هان بعض الألفاظ قد ينسأ بعض اللفظين ويتذكر بعضها فبسهل عليه التعليم والتعلم
بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها لآذان بعض
السامعين وحاولوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال
البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بسان

مقاصدهم وبدائع الفانظهم بان ينظم البيت باحد هما دون الآخر وبأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لغات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقه في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لغات المجانسة وكالقلب فعقوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لغات القلب فالخاص اننا لانسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذا التارة الى الاختلاف في جهة وفروع احداً المترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في جهة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرافان كلهم متفقون على معنیه وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع فالمانع إما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً مفيد للمقصود ولا يجر فيه اذاح وادالم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خـ د ا ب ز كـ ل كـ هـ مـ ن لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان جهة الضم) أي جهة التركيب واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بمعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحداً المترادفين مع شيء محيياً ومفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخبر ودعاء ان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمنع اقامة أحدهما مقام الآخر لكن جهة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ علي فصحب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فخرج جهة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف
 (اختلف فيه) أى في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في
 المفرد شخصي وفي المركب نوعي ونقص بالمشتقات فان وضعها أيضا نوعي وقيل لا بأس
 بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق
 مثلا يتعدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجال والتفصيل والحق في هذا
 المقام ما قال استاذي وجدى في شرحيهما ان هذا النزاع لغظي فن قال في الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالاختبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق غابر للانسان باعتبار التفصيل ومن اخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناه بالذات واحد لا تعدد فيه أصلا والحق عدم
 الترادف والالصار التعريف بالحد التام تعريف للترادف لا فائدة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفردة وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضي التباين في الاتحاد
 المشروط في الترادف . . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع في بيان المركب وأقسامه
 مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أى على هذا المركب بأن يغيد المخاطب
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك
 المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام
 ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يفتي
 (قام) أى فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لثامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصده) أى بذلك المركب
 (الحكاية) أى النقل من الامر الواقع في نفس الامر وهو المحكي عنه في الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه مثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الهيئة
 تختلف باختلاف الحمل في جل الذانيات نفس الداب وفي الوجود اسنادها الى الجاعل وفي
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبتها لأمر آخر وفي الاضافات نسبتها
 الى أمر مابين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في التصدد هو كون المقدم بحيث لا يفارقه
 وجود الثاني لزوما أو اتفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أولا

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغير الداني
 بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة
 عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن
 النسبة الملحوظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظار عن تلك الخصوصية من حيث
 وجودها في نفسها محكى عنه (ومن ثمة) أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق)
 بأن يقال أنه صادق أى مطابق للواقع (والكذب) بأن يقال أنه ليس بصادق أى غير
 مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهى فإن مناط الاتصاف
 بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقته للمحكى عنه وعدم مطابقته له يتصف بالصدق
 والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشير بهذا إلى نفس هذا الكلام
 (ليس بخبر) بل هو إنشاء في صورة الخبر هذا إشارة إلى ما أجاب المحقق الدواني عن السؤال
 وتقرير السؤال بوجوه الأول أن كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى
 عنه سواء ههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فاتفقت الحكاية والمحكى عنه بالذات
 ولا بد من التغير بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا
 فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير
 الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على
 تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لأن الكذب عبارة عن
 عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر وإذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم
 ارتفاع التقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا
 كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث أن الموضوع يكون مستقلا كما تقرّر في موضعه
 والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشغل على النسبة وكذا هو كذلك يكون
 غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا
 ليس بخبر (لأن الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليس حكاية
 عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء
 على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متغايرين وإذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد
 الحكاية فلا يكون خبرا فهذا إنشاء في صورة الخبر. فان قلت لو كان إنشاء لكان داخلا في
 قسم من أقسامه مع أنه ليس بداخلا في شيء منها. قلت الأقسام المذكورة للإنشاء صورة
 ومعنى وهذا إنشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت أقسام الإنشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه وللمبرهن المصنف بهذا الجواب
اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول
(بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ في جانب الموضوع) أى يجعل
موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجعلا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة
(محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث نعلق الابقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها بالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار
الاجال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لأن النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فهذا الاعتبار للمحكى عنه
واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة وافعه أو
ليست بواقعة فهذا الاعتبار حكاية فصلا الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما يدل عليه الحاشية هذا كما انه
جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لأن منشأ انكاره لثبوت
هذا الكلام إنما كان عدم الحكاية وإذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان
قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه
تابع للعاط فاذا لوحظت بالعاط الاجالى من غير تفصيل كونها بين الموضوع والمحمول فهى
حيث مستقلة قابلة لأن توجد في جانب الموضوع والايانزم اجتماع الصدق والكذب في أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجال وصادق بحسب التفصيل ولو قيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنعاده والكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن الجمل ثبوت الصدق
له لأن الجمل ليس بقضية ليمتص بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للجمل
واذا كذب الجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب في أمر واحد بل في أمرين
وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بأن الجمل والمفصل متحدان بالذات لا فرق بينهما الا
بالعاط فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهذا جمعان في أمر واحد ولك أن
تقول ان الجمل إما قضية أو لا وعلى الثاني كيف يتمف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة في الجمل فكيف لا يكون قضية وإذا كان قضية فلا بد لها من
محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لأن المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكى عنه

وهو متأخر عن الجمل فلا يكون داخلًا في جانب موضوعه وليس للجمل مجمل آخر يكون
 محكيًا عنه ولا يلزم التسلسل وإذا لم يكن للجمل محكي عنه وصار قضية فاتجه الاشكال بالتحاد
 المحكي عنه والحكاية وعدم وجود المحكي عنه في القضية وكذا يقال للجمل إما صادق أو
 كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب إذا صدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
 والمحمول ههنا ليس إلا الكاذب فهو يكون ثابتًا له ومثبت له الكاذب فهو محكي كاذب فيلزم
 الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ
 القضية في جانب الموضوع لأن ما من قضية إلا أن تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة وإذا دخلت
 عنها لا تكون القضية قضية وإذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون
 مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من أنه
 ليس بخبر بل هو إنشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما
 حاصله أن الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الأفراد مع قطع النظر عن خصوصية
 الموضوع والمحمول لا على الأفراد وأن كان يسرى هذا الحكم بالتبع إلى الأفراد فالحكم في
 كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وإن كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص
 لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن
 خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب إنما هو بخصوصية المحمول وهي
 أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب
 غيرها وهو غير مضر فالحقيقة باعتبار الإبهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت
 خير بأن الحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فإن مع سداد
 الاعتبارين إنما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل إلا في اللحاظ والاعتبار
 والكلام فيها هو يحصل الوجود لا في أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن
 كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فالحاصل الاشكال بجميع تقاريره) بمعنى أن لهذا
 الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تصل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة
 التقارير أنه قال قائل يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامي في يوم
 الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل بحره أن رجلا قال يوم
 الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق وإذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولم يتكلم
 بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى أن ما قال في الخميس فهو كاذب وإن في
 الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق وإذا كان كاذبًا يلزم كذب كلام يوم الجمعة مع أنه لو فرض

صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوح فصار معناه ان كلادى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلادى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقارير ان كل كلادى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فتتباين وجهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أى كلادى هذا كاذب (قولنا كل حده لله) لان حقيقة الجمادات طهار الصفات الكالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاطهارها من أى طامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع لجميع المحامد له تعالى فقولا كل حده من جملة كل حده لانه ايضا حده فيكون فردا لنفسه بالحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار تنظير كلادى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لا شك فى الخبرة مع ان الحكاية منتغية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا غلص الا بالاجال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلادى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجال والتفصيل كما ذكرنا والحق انه ان ارد بعبارة هذه الكلية معنى أهم شامل لهذا وغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أهم بل اريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا للبتة (فتأمل) فى خبر ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أصم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يغوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أى وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لا يدون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أى من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعلى سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (ونعى) وهو اظهار محبة الشئ بمكنا كان أو محالا (ونرجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستعهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق للجندرا الاصم (والا) أى لم يصح السكوت عليه (فناقص) أى فركب ناقص لنقصاته (تقييدى) بأن يكون احدا الجزئين قيد الآخر كالصفة للوصف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر وبصيران كالكلمة الواحدة
كعبليك (وغيره) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمر
في الدار

فصل (المفهوم) أي ما حصل في العقل (أن يجوز العقل تكثره) أي تكثر ذلك المفهوم
باعتبار صدقه على الأفراد تجوزاً عقلياً (من حيث تصوره) أي تصور ذلك المفهوم مع
قطع النظر عن أمر خارج (فكلّي) أي فهذا المفهوم كلّي وإنما الكلّي ما يجوز العقل تكثره
لا ما يفرضه لثلايته تقض بالجزئي لأن الفرض التقديري جازفيه وقوله من حيث تصوره إشارة
إلى أن الاعتبار في الكلية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر إلى الخارج والّا
تخرج الكليات التي ليست لها أفراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلّي على قسمين
(مجتمعة أفرادها كالكليات الفرضية) أي التي ليست لها أفراد في الواقع إلا بحسب الفرض
كشريك الباري واجتماع التقيضين فإنه كلّي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه
صدقه على كثيرين وإن كان مانعاً عن تجوز التكثر بحسب الواقع (أولاً) أي لا تمتنع أفرادها
بل يمكن وجودها سواء كان ضرورياً أم لا (كالواجب) فإن العقل يجوز تكثر مفهوم
الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وإن لم يوجد في الواقع إلا لواحد
فهو غير قادح في تجوز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج
ووجوده فيه كذلك لأن أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها
(والّا) أي وإن لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (بالجزئي) . فإن قلت إن المفهوم هو
ما يحصل في العقل والجزئي ليس بحاصل فيه فلا يكون من أفراد المفهوم فكيف صح تقسيم
المفهوم إليه وإب التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فكيف
يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت إن الجزئي وإن لم يكن حاصل في العقل بالذات لكنه
حاصل فيه مآلة واسطية أو مالا نسلم أن الصورة العقلية كلية لأن ما حصل في العقل بواسطة
آلات ليس بكلّي أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كلياً أم جزئياً
فإن كان كلياً فصورته في العقل وإن كان جزئياً فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أي
ما يدركه الطفل (في مبدأ الولادة) أي أول زمان الولادة (وشيخ . ميف البصر) يحصل
أن يكون معطوفاً على الطعم ويكون بالشين المجعنة والياء الثعالبية والحاء المجعنة معناه
محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف أو يكون معطوفاً على المحسوس ويكون بالياء الموحدة
والحاء المهملة معناه والشيخ الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أي ما يحصل في الخيال

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أي كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة إلى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الأول أن ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه إذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لتقصان حسه المشترك فلا توجد له صورة عما هو في الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثاني أن الشيخ الذي في بصره ضعف يدرك شيئاً ولا يميزه عن غيره بسبب ضعف بصره ويجوز زعمه أنه يكون زيدا وعمرًا وبكرًا وخالداً أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج إذا بدلت واحد منها به واحد بدون علم التبديل للرأي لما رتبتم في خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضاء الغرام المبردة عند المحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجوز صدقها على كثيرين وتقرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لأن شيئاً منها) أي من المحسوسين والصورة لا يجوز العقل تكررها أي تكرار كل واحد من دينك لمحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أي حال كونها مجمعة (وهو) أي التكرار على سبيل الاجتماع (المراد) في تعريف الكلّي للخصيص الكلام أن الكلّي ما يجوز العقل تكرره على سبيل الاجتماع فحدس الطفل وينح ضعف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة إذا كانت مجمعة لا يجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجمعة وإن حوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا متناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا) أي في مقام الكلّي والجزئي (شكل) أي اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أي الشكل (أن الصورة الخارجية) أي التي في الخارج (زيد) وهو الذاب المشخص المعينة في الخارج (والصورة الحاصلة منه) أي من زيد (في أذهان طائفة تصوره) أي تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا من الصورة الخارجية زيدا صوراً حاصلة في أذهانهم (كلها) أي كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادقة) أي تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فإن التحقيق أن حصول الأشياء بأنفسها) أي بما هي في الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المتعارفة لها في الخارج (تلك الصورة) أي صورة زيد (متكررة) لصدقها على الصور التي في أذهان طائفة صوروه ونصار كلياً مع أنه جزئي توضيح الشكل أن زيدا مثلاً تصوره طائفة وحده في ذهن كل منها صورته على كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بأنفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على السكل فإذا صدق زيد على صور كثيرة صار كلياً لأن الكلي ما به صدق على كثيرين فيلزم كون الجزئ كلياً. فإن قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورة التي في الأذهان لأن أفراد النوع كانت عينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضاً تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحدنا على الخارجي ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الأول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحدو حوا. والوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المدب فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار يحدو حوا. والوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلاً في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الأذهان وبينها وبين زيد فهذا الوجه التصديق قافهم (ومن هنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحدنا على الأخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئ الحقيقي وهو زيد مثلاً) محمولاً على شئ كما أن زيدا هو محمول على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئ محمولاً (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئ الحقيقي قال في الحاشية أنكر السيد كون الجزئ الحقيقي محمولاً واثبت المحقق الديلمي ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سخ كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطابع السليم انتهى وجه الانكار أن الجزئ لو كان محمولاً لكان محمولاً على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الأول لا يفيد الحل لأن الحل لا بد فيه من التغاير ولا تغاير فيه أصلاً وعلى الثاني يستحيل الحل لأن الحل بدون الاتحاد بنحو من الأتصاء غير جائز فالحل في الجزئ الحقيقي انما هو بحسب الظاهر رأياً بحسب الحقيقة فليس مقبولاً ومحمولاً على شئ أصلاً وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئ مفعول عليه لا مفعول وأما قولك هذا زيد أو كان زيد محمولاً على هذا بحسب الظاهر لكنه مسؤول بان هذا مسمى بزيدا أو باسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولولم يكن مؤولاً لما كان الحل من حيث المسمى لأن هذا إشارة إلى الشخص المعين فعنه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيداً وأثبت المحقق الذي حل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يعمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتضمنه بالذات فالجواب مفيد لوجود التباين وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإن المشار إليه بهذا والضحك وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فإن صدقهما ليس إلا الذات المعينة المشار إليها ويجوز أن يكون حل الجزئي على الكل الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الإنسان زيد والتأويل لا يتخلون التكلف ويرد عليه أن مناط الحل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائماً بالحلين فليس معناه إلا أن يكون وجود أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجوداً بالأصالة والكل منتزع منه فالجزئي لو كان محمولاً فحمله على الكل ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الأمر بالعكس وما وقع في بعض الإنسان زيد فحمل على العكس أو التأويل ولو كان محمولاً على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً لا بالملاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحل فانه لا بد فيه من التباين وإما على جزئي مغاير له ولو بالملاحظة والاتقان فالجواب بحسب الظاهر وفي الحقيقة لثم ادق الاستبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولاً وقال التأويل بالألفاظ الراجعة إلى الكلية بأباه العقل السليم فالجواب عند المصنف كوز الجزئي محمولاً (ولا يجاب) من هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكل (صدقها) أن صدق الصورة (على كثيرين هو) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار كبر الخبر (نزل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف بنفسه يرى كأنه بمعنى الظاهر (واللازم هنا) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أي لهذه الصورة (طلائع متعددة) لأن كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالاً (لا أنها) أي الصورة (ظل متعدد) بطريق الإضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكل (هو الثاني) يعني كون صورة الكل ظلالاً متعددة ومنتزعة من عدم وجودها وهو المطلوب في تعريف الكل فلا يكون كلياً المحيى السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكل ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالاً لكثيرين منتزعة من الخارج أو في الاله بان يوجد من كل واحد منها بصدق الشخصان معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لأن زيداً ليس منتزعة من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكلمة فلا تكون ظلالاً لكثيرين بل هي انطالات كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلي هو الاول وما يوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كليا وورد المصنف ههنا
الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين لصورة المتعددة في أذهان
طائفة (بصحيح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور
الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصورة الكثيرة (فإن الاعتناء من الطرفين) وهذا
دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية مستعمدة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة
منصدة مع الصورة الخارجية فما يصلح له أحد من يصلح له الآخر إذا كانت الصور
منزعة من زيد فزيد أيضا يكون منتزعا منها وإذا كانت أطلا لاله يكون زيد أيضا طلالها
فصار ظلالا لكثيرين وهو المدلول في الكلي فيصير كليا تخييص الرادان الصورة الخارجية
لزيد الصور الكثيرة مصادر فالتصديق به أحداهما يتبع به الآخر فلهذا كانت الصور الكثيرة
أطلا لاله زيد يكون زيد أيضا أطلا لاله صدق على زيدا به ظل لكثيرين وبتدريج هو
المراد في تعريف الكلي فصدق التعريف عليه فلهذا كليا فلا ينتمى إلى الجواب بالنتيجة إلى
جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لايجاب (المراد) في تعريف الكلي
(تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكثر) تلك الصور
في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكثر تلك الصور في
الخارج هذا هو المعتبر في الكلي تلخيص الجواب أن الكلي ما كثر في الخارج كثر في الخارج
والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وإن كانت أمتدة في الذهن لكن ليس لها انتزاع
في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلي من السكون في الخارج ولو لم توجد
السكون في صورة زيد في الخارج لا يكون كليا (وأما الكليات الفردية) كالألوان واللامحور
مثلا (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فعدم اشتغالها على الهدى لا ينقبض العقل
بمجرد تصورهما عن تجويز تكثرهما في الخارج) هذا جواب سؤال مقدرته ووالله إن
تعريف الكلي بتجويز تكثره مفهوم بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد
لها والمعقولات الثانية التي نظير عرضها الذهن وليس لها مراد في الخارج إذ لا تجوز الهم
تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه ولا يصدق تعريف الكلي عليها مع
أنها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات الفردية
والمعقولات الثانية لم تشتمل على الهدى والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه
الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج
عدم الخصوصية والهدى المانع من هذا التعميم فصار ذلك كلمات "كلي ما يجوز اعتباره بتكثره"

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالعلم فالكليات العرضية لسبب عدم الهدية يجوز العقل تكررها وصدقها على كثيرين (حق قيل ان الكليات العرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليان) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات العرضية لم تشغل على الهدية كان العلم المتعلق بها علما تغليا والى العلم المتعلق لا يمنع من تجويز التكرار وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا مدفع ما قيل ان اللاموجود واللا متكرر يمنع العقل من تجويز التكرار فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكرار داخل في مفهومه فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكرار اشتغاله على الهدية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما أسقل على الهدية بجزئي وملم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أي حذوا واخذوا له ولما سوغ من بيان مفهوم السككية والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان أي شيء بالذات فقال (الكلي والجزئية صفة للمعلوم) أي نفس الشيء من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشيء الجزئي في هذه المرتبة مشخص بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع طع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو ما لم لكونه كليا لعدم حده مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بحدلاته لا في الحقيقة موصوف الكلي والجزئي هو المعلوم لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون لا كليه فلا تنصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم لا بانقول ان يريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنعنا كليه وانما هي جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أراد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا مجرد عن التعينات فالجزئي لا يكون حاصل في الذهن لم لا يكون لا يستلزم عدم كونه جزئيا في الذهن اذا أخذ مع التشخيص الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشيء أما أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) العائلي السدال . . . قال المصنف في الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق المبررات كان في العلم محكم بالاول فال تشخص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحوه من الادراك وهو لاحساس لا العقل وهذا تأويل ما اشهر عن الحكماء من ان علم الواحد دعالي بالجزئيات على وجه جزئي فافهم ان حصل ان كون الجزئية والكلي صفة للمعلوم لا صفة له . . . حق يحكم به النظر الدقيق وان كان طاهره ارجحكم بكونهما صفة للمعلوم كما عرفت . . . الحكماء الذين يقولون بالحق الدقيق حق لأن التعاون بين الكلي والجزئي انما هو من جهة طاهره انما نفس يكون جزئيا واداعلم

بالتعقل يكون كلياً فغناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفاً بهما بالذات ويرد عليه ان
 المناطة لا تعتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفاً بالكلية
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الناهر والقول الغيصل في هذا المقام انه ان أريد
 بالتكثير في تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام في هذه المرتبة الشئ مشخص وبتعين بالتعنياب الذهنية ولا يصدق على كثير بل
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشعاً لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشعاً بعيد وان
 أريد أعم منهما فمما صفتان لهما فانه اعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فظهر أن هذا النزاع لفظي فاهم (والجزئى لا يكون كاسبا) أى لا يحصل به شئ سواء
 كان كلياً أو جزئياً لانه ان حصل به جزئى مبان له سواء كان مادياً أو مجرداً يكون كاسبا
 والسكاسب يكون محمولاً والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى
 فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئى فرداً حص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من الأخص الى الأعم وإما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فرداً منه بل مبان له فالحال ما مر في
 تحصيل الجزئى فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئى لا يدرك الا باللس والحس لا يمدحسا آخر
 فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا ليس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضاً
 (ولا مكتسباً) أى لا يكون حاصل بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات
 مساوية والسكاسب لا بد من كونه مرجحاً للسكاسب ولا يحصل بالجزئى المبان كما مر قال
 الشيخ في الشفاء لا بالنشتغل بالنار في الجزئيات لكونها لا تساهى وأحوالها لا تثبت وليس
 علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكمياً بالتصورات الكماله والتصديقات اليعينية
 المغضية الى السادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم هاموجبالاتمافها
 بالعمات الكماله الحاصلة للجردان العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ أحوال الجزئيات
 من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فردول بزوالها وتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قد يصح عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلى منصرف في فرد وكذا العقول فالبصت ليس الاعن الكلى وهذا
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشراقيون الا ان
 يقال اما لا بصت عن الجزئى المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئى الثابت القائم أزلاً وأبداً
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبصت عن هذا الجزئى بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت
الكلية) أي على كل شيء يندرج تحت الكلية ويحمل الكلية عليه كالإنسان تحت
الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي
إضافي (كالأول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثيره (بالحقيقي) أي باسم
الحقيقي فالخلاص أن للجزئي معين الأول ما يمنع العقل صدقه على كثير من كأمير سابقا فهذا
الجزئي حقيقى لانه أحق بكونه جزئيا من جزئياته بالنظر الى حقيقته والثاني ما يندرج تحت
كل فيها. الجزئي إنشائي لأن رتبته انشائية بالنسبة والاصناف الى ما يندرج تحته إذ جزئيه
الإنسان انشائي تحت الحيوان وأما ما يجب تنسبه فهو كلي وبن الجزئيين عموم وخصوص
من وجه لتصادقهما في زید فانه حقيقى لا امتناع صدقه على كذا. بن وإضافي لاندراجته تحت
كلية وهو الإنسان ووجود الحقيقي في الواجب عراسمه على ما ذهب الحكماء بدون الإضافي
لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لاندراجته تحت الحيوان وعدم الحقيقي
لعدم امتناع صدقه على كثير من والمفارقة من بيان معنى الكلية والجزئي وقسميه الحقيقي
والإضافي ثم عرف في بيان النسبة بين الكليين حال الكليين ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين
ولا بين الجزئي والكلي لأن النسبة بجميع أقسامها الأربعة متصورة بين الجزئيين لا هما
إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متساويين فيكون بينهما التساوي
فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلي لأن الكلية إما
أن يكون مباينا للجزئي فلا يكون الجزئي فردا لهذا الكلية فيكون بينهما نسبة التباين
وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص
مطلعا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الأربعة لا تكون إلا بين
الكليين ولهذا جعل مقسمها كليين (ان تصادقا كلياً) أي يصدق كل واحد من الكليين على ما
كل ما يصدق عليه الكلية الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكليين انهما متساويان كالإنسان
والناطق فانه يقال كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك
يكون في القضايا الكن في المفردات باعتبار الصدق وفي الضائبا باعتبار النقص لعدم صدقها
على شيء أصلا. فان قلت إن الذات لا يصدق عليه المستقيم في حالة تومعه فلا تصادق بينهما مع انهم
خالفون بنسبة التساوي بينهما. قلت المراد بالتصادق أن يعتقد انهما قضيتان موجبتان مطلقتان
عامة ولا شك في ان يصدق كل بآخر مطلقا بالكلية وكل. سيقظ نائم فصلا. مارة بين
(والا) أي وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كلية) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتبينان) أي فهذان الكليان متباينان كالإنسان والفرس فإن شيئاً من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من أفراد الفرس يصدق عليه الإنسان فرجعهما إلى سالبين دائمتين (وإن كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فأما إن يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بأن يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فأعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فإن الحيوان يوجد بدون الأبيض في الفرس الأسود مثلاً والأبيض يكون في الثوب الأبيض ويختصان في الفرس الأبيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فإن الحيوان أعم من الأبيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فأعم) أي الكلية المتفارقة أعم (وأخص) أي غير المتفارقة أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان والإنسان فإن الحيوان مفترق عن الإنسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الإنسان فيه فهو أعم منه والإنسان ليس مفترقاً عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم أن تقيض كل شيء رفعه) أي رفع ذلك الشيء فتقيض الإنسان مثلاً رفع الإنسان وهو الإنسان والتقيض بهذا المعنى يشمل لتقيض كل شيء سواء كان مفرداً أو قضية وما قيل من أنه لا تناقض للفردات فهو بمعنى آخر سيحى بياناً في مبحث التناقض في القضايا وهنا أشكال وهو أن ارتفاع التقيضين رفع له ما فيكون تقيضاً للتقيضين وارتفاع التقيضين محال واستحالة أحد التقيضين يستلزم وجوب تقيض الآخر فيلزم أن يكون التقيضان واجباً وهو يستلزم اجتماع التقيضين • والجواب عنه أن معية ارتفاع التقيضين محال فيستلزم وجوب تقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز أن يكون وجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فتقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق فإن رفع الإنسان وهو الإنسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو الناطق وبالعكس (والا) أي وإن لم يكن بين (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين نساو وتصادق (فتفارقا) أى التقيضان (ف الصديق) أى
يصديق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون
الآخر) لأنه اذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوى والا يلزم
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أى وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوى بينهما فلا بد حينئذ من التساوى بين تقيضيهما لئلا
يلزم الخلف كاللإنسان واللائناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللإنسان على شئ ولا يصدق اللناطق عليه فوجد
الناطق مع اللإنسان فيصدق الناطق بدون الإنسان فلا يبقى التساوى بين الناطق
والإنسان لأنه لا بد فيه من لزوم التصديق بينهما فيلزم الخلف (وهنا) أى في لزوم
التفارق عند عدم التصديق (شك قوى) لا يدفع بسهولة (وهو) أى ذلك (ان
تقيض التصديق رفعه) أى رفع التصديق بان يسلب التصديق بين التقيضين (لا
صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منع قوله
والافتقار بان عدم وجود التصديق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضاً لأن تقيضه
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضاً له ولا لازماله لأنه يستدعي نهاية وجود
الموضوع بخلاف الاول لأنه اذا لم يصدق كل اللإنسان لناطق يصدق بعض اللإنسان
ليس بلناطق وهو لا يستلزم بعض اللإنسان لناطق لان السالبة المحذولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بمجالي، الثانية (ربما يكون
تقيض المتساويين محالاً) أى من جنس الذى (لا فرد له) أى لئلا التقيض (لأن نفس
الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفرض (كنقائض المفهومات الشاملة) أى الاشياء
واللا يمكن فان الشئ والممكن من المفهومات الشاملة والاشياء واللا يمكن من نقائضها
ليس لها افراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يمكن أن يكون راس شئ
فيه يصدق عليه الاشياء واللا يمكن والا يلزم اجتماع التقيضين (فيصدق) أى
نقائض هذه المفهومات (الاول) أعنى رفع التصديق بان يكون سلباً محضاً بان يقال
بعض الاشياء ليس بلاممكن (دون الثاني) أعنى صدق التفارق بان يقال بعض الاشياء
يمكن فعلم ان عدم التصديق يستدعي رفعه لصدق التفارق (وما قيل بان يصدق
السلب على شئ لا يقتضى) أى هذا الصديق (وجوده) أى وجود ذلك الشئ (وحينئذ)

أى إذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصديق يستلزم التفارق) لأن رفع التصديق والتفارق حيثئذ سيان في عدم اقتضار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب أن نفي المتساويين في قوة النضية وليست مدولة بل قضية سالبة الطرفين ولأنك إن هذه القضية لا يفتضى صدقها وجود الموضوع فإن كل لاشئ لا يمكن في معنى أن كلما ليس بشئ ليس يمكن فسالبها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى أن بعض ما ليس بشئ ليس بالمتساويين ولا يمكن لأن سلب السلب هو الإيجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض اللاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصديق صدق التفارق ويرد عليه أن نهائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينعقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليم) أى قول المائل أربابا إلى عدم تسليمه أولا وورود المنع بأن يمنع على اسم أن وهو قوله صدق السلب الخ بأنه ليس في نفي المتساوي صدق لسلب النسبة لأنه من خواص المضايقات نهائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبر أن وهو قوله لا يفتضى وجوده بأن الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يفتضى الوجود كما سيجى في تحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يفتضى وجوده (انما يتم) أى لا يتم هذا الجواب (الأذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من انظها في الذهن كاللشيء والممكن فالجواب ثام أن نفيهما يكون سالبة والسلب لا يفتضى الوجود ورفعه يستلزم رفع التصديق والتفارق حيثئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما إذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بأن يكون جزأ من انظها (كلا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين) فأنهما من المفهومات الشاملة لأن لا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ما هو في الواقع فيكون نفيهما هو شريك الباري واجتماع النقيضين وجوديين ينعقد منهما قضية موجبة وهي كل شريك الباري اجتماع النقيضين فهي غير صادقة لأنهما موجبة والموجبة تفتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا يمكن أنهما غير صادقة ويلزم أن يكون نفيهما هو نفي شريك الباري ليس باجتماع النقيضين مادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلا مساغ) أى لا مجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى في نفي تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فالجواب) حيثئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

كون تقيض المتساويين متساويين مخصوص (بغير تقائض تلك المفهومات) أى
الشاملة . حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجري فى كل
تقيض من تقائض المتساويات بل مختصة بغير تقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما وأما اذا كانا غير
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ما هو تقائض غير المفهومات
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة
المطلوبة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافهم (هذا) من أسماء الافعال
يعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها . فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب
هذا الفن . قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور
يوجب خلافا للنسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا
بتلك التقائض فخرجها غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللا يمكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر
فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم اجاب بقوله أقول فرق بين
التصادق بنفس الامرى بالفرض الفارض وبينه مع والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض
كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لا يحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص
الدعوى بغير تقائض المفهومات الشاملة . ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص . وكون شريك البارى بمقتضى
حقيقة لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
فتأمل فانه دقيق (وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالمكس) أى بعكس العينيين بان
ما كان اعم فى العينيين يكون تقيضه اخص من تقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص
فى العينيين يكون تقيضه اعم من تقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان
الحيوان اعم فتقيضه وهو اللاحيوان يكون اخص من تقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم
وجوده بدون الانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار اعم والانسان كان
اخص فيهما يكون تقيضه وهو اللاانسان اعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء
الخاص) هذا دليل كون تقيض الاعم اخص . حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملازمه فاذا وجد الملازم وجد اللازم فكلاما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون تقيض الاعم اخص (ولا عكس) اشارة الى كون تقيض الاخص اعم بانه لا عكس بان يكون انتفاء الخاص ملازم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى المسموم) أى لتحقيق معنى المسموم وهو كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملازم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى المسموم هذا خلف (وشكك بان لاجتماع التقيضين اعم من الانسان) لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين تقيضيهما) أى اجتماع التقيضين واللانسان (تبانيا) لان اللانسان لا يصدق عليه اجتماع التقيضين ولا بالعكس فيين الاجتماع التقيضين والانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين تقيضيهما تبانيا فانتقض قولكم ان تقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع التقيضين لا يصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق تقيضه وهو اللانسان ويصدق على غيره أيضا فصار اعم منه فكيف يكون بينهما تبان . قلت ان اجتماع التقيضين محال لا يصدق عليه شئ من الانسان واللانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع التقيضين لجواز صدق تقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع التقيضين ليس بانسان لافي ضمن الموجبة المعدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع التقيضين (وايضا) هذا شك آخر على قوله وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم من سلب أحدهما سلبهما وهذا هو المسموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص) لان اللا يمكن العام تقيض العام واللا يمكن الخاص تقيض الخاص وكلما وجد تقيض العام وجد تقيض الخاص فيصدق على اللا يمكن العام اللا يمكن الخاص (وكل لا يمكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والمعدم ضروريين لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب والممتنع (يمكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو المعدم ليس بضروري بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحدهما لتبيين فصار هاتان عامات
 فينتج كل لا يمكن عام ممكن بأن كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكن
 عاما هذا خلاف (والجواب ما مر من التخصيص) بأن بيان النسبة بين نقيض الاعم
 والاخص بالمعوم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالتمكن العام وغيره
 فعدم وجود هذه النسبة بين نقيض هذا المفهومات لا يضرنا (وبين نقيض الاعم
 والاخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
 أو المعوم من وجه (كالتباين) بمعنى كما يكون بين نقيض المتباينين تباين
 جزئي كذلك بين نقيض الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
 الجملة) في بعض المواد (لان بين العيين) أي عين الاعم وعين الاخص من وجه
 (تفارق لهذا) صدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد كذلك بين عيني المتباينين
 وهو ظاهر (فثبت بصدق عين أحدهما) أي الاعم والاخص أو واحد المتباينين
 (يصدق نقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
 الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
 جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
 (كاللاجبر واللاحيوان) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه وجود اللاحجر
 واللاحيوان في بعض المواد كالشوب مثلا ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحجر
 ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئي في ضمن
 التباين الكلي لان نقيض اللاحجر هو الاحجر ونقيض الاحجر هو الحيوان فالاحجر والحيوان
 متباينان تباينا كليًا (والانسان واللائطاق) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما تباين
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللائطاق متباينان تباينا كليًا وبين
 نقيضيهما هو الانسان واللائطاق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
 (في ضمن المعوم من وجه) أي يكون بين النقيضين عمومًا وخصوصًا من وجه ويتحقق
 التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه
 لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
 الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضيهما هو الانسان واللابيض
 أيضا عمومًا وخصوصًا من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللاانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الإنسان الأسود (والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضيهما وهو اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق الحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان في الإنسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر (وهنا) أى في تقيض الأعم والاحص من وجه (سؤال) أى شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللاإنسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام وتقيض الخاص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضيهما وهو اللاشئ والإنسان ليس بتباين جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الامر فصار الصديق بينهما معتبرا فيه أيضا والاشئ لا يصدق على شئ فيها فلا تباين بالمدنى المذكور وكذا بين الاشئ والإنسان تباين كلى بناء على ان بين تقيض الأعم وعين الخاص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين تقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاإنسان شئ بدون العكس وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين تقيضيهما وهو اللاشئ واللايمكن تباين كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلامهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلى و بين نقائص هذه النقائص وهو الشئ والممكن يتحقق التساوى فهنا صار التساوى بين تقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللاإنسان تباين كلى و بين تقيضيهما وهو الاجتماع المقيضين والإنسان عموم وخصوص مطلقا فهنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين تقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والكيان الفرضية وقد يجاب بان المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما ما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين الاشئ والإنسان لا يكون مباينة لان اللاشئ ليس له افراد يكون صدقه عليهم فافاراعن الإنسان والقاعدة المذكورة من ان بين الأعم وعين الخاص مباينة كلية انما هي في الكليات التى لها افراد في نفس الامر لا مطلقا هذا . فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن التسبب الاربع فاختل الحصر فيها . قلت المقصد حصر النسب الممتعة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك

لا يجمع مع الثباين الكلى والعموم من وجهه • ثم لما فرغ من بيان النسب بين
الكليتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التي تحتها فقال (الكلى اما عين
حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر
وبكر ونحو ذلك فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه اشخاص
لا افراد والفرق عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخل فيهما فكيف يكون الكلى
عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد فيه قلت قد تطلق الافراد على
الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقة لان الشخص
مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل مازاله وخارجا عنه معتبرا في اللغات فقط لاني
الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في
اللغات من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أي داخل
في حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى امراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل
في حقيقة الانسان لان حقيقة هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع
(وجزء تمام مشترك بينهما) أي بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسواء مشترك كإثنين والجسم
الذي هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غيره ومباين له (أولا)
أي لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك بين الانسان وغيره بل هو مختص
بالانسان أو يكون مشترك كالكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو
الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويما لها) أي تلك
الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتي ما يكون
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشيء منسوب الى نفسه
• قلت الذاتي في اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس طارضا ولا خارجا عن الذات
أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب اللغات والاعتبار فقط
(وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا لا يقال للمسم
الاول ذاتي بل يختص بالقسمين الآخرين ويصح اطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي ويكون

اللفظ حيث أنه على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته وليس هو وهو غير الذاتي في ايساغوجي أي الكليات الخمس لأنه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان أخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل منذ كور في شرح المطالع (أونارج) عن حقيقة الافراد (وخصتص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة إلى الانسان والماشي بالنسبة إلى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أي ليس مختصا بجمعية واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشي بالنسبة إلى الانسان فانه خارج غير مختص بجمعية بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أي للغارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتها فالعرض هو الغارج المحمول سواء كان مختصا بما يحتمل عليه كالخاصة أو عاماعنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الغارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفي من قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجهور) أي أكثرهم على أن العرض غير العرضي يعني العرض والعرضي متباينان لأن العرض ليس بمحمول والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضي للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضي والعرضي عبارة عن هذا المبدأ مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك أن المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من العرض والعرضي والمحل مغاير للآخر بحسب الجمعية وقد عرفت التعاير بين الاولين وأما بين العرض والمحل فلان المحل ما يعموم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لأنه مشتق من العرض وإذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعادلا معه بحسب الذات (قال بعض الاماضل) وهو الحق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من القيام وغيره (عرضي) محمول على ما تحت كالابيض مثلا إذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ معناه من حيث هو وهو عرضي (وشرط شيء المحل) أي ما قام به كالابيض إذا أخذ شرط الثوب الابيض فهو المحل (وشرط لاشيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع (١٦ - م أول)

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع تفاصيل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والمرض والمحل جميعا وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالايض اذا اخذ من حيث هو وهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ايض بالذات لا يبيض عنده هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا وكذا الاسود ويعرهنهما بالفارسية سياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا (ولذا) أى ولو كان الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (ضع النسوة أربع) هذا استشهاد لاتحاد العرضي بالمحل لان الاربع عرضي خارج عن النسوة والمحل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطاة علم ان العرضي والمحل متعديان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطاة فلم يكن الاتحاد بينهما بالمصحح المحل فصحة الحمل دليل للاتحاد ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتحد معها بالمرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور وليس محمولا بالمواطاة على الماء بل بتقدير ذرو وان لم يكن في اللفظ مذكو را ولو سلم المحل فهو لا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أى من أجل علم التباين بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا) لان المشتق عرضي متحد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الخيال والنسبة ولا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتعديين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو المدر الناعت) الذي يعبر عنه في الاسود والايض بالفارسية سياه وسفيد في الايض ليس الموصوف داخلا لا عاما بان يكون معناه الشيء الايض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الايض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالمناطق مثلا يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحت ودخول العرض لعام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للانسان الانسان انسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذى له الضحك ليس الا الانسان فصارت ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضرورى مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فاعلم بالامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل ما يبر عنه فلم يلزم دخول المرض العام في الفصل وثبوت الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد فثبوت الضاحك للانسان وان كان في ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا والحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والمرض والحصل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أى التباين الاعتبارى بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال فى القاموس سينا مقصورة جد أبى على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض فى أنفسها هو وجودها بمحالتها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والحصل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التباين بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأيد ليس فى محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطى لا سبيل لوجودها فى نفسها الا بقيامها فى محالتها لا القيام بنفسها كما فى الجواهر لان وجود الاعراض والحال وجود واحد قال فى الحاشية يرد على مذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللزوم من البديهيات والشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين فى هذه الصورة فما هو وجوبكم فهو وجوبنا غاية ما يقال فى التفصيص عن الفريقين ان بطلان التالى على تقدير التداخل ممنوع فالنقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما فى المبدأ والنتهى وذلك الحثية مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتل الرضا به فالحق ما قاله الاستاذ قدس سره فى هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل أتى بالفاظ دائرة بينهما وقد دفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل تقطعا كما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة فائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما الخط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فحل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انهما مبدأ الكل ومنهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تفرع على ما سبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أى الجنس (كلى مقول) أى محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ما هو) يعنى اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلى جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بمبره عن الانواع وفصولها القرينة وخواصها فاهل ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ما هو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا تقع في جواب ما هو وان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فبذ كر أحدهما يستغنى عن ذكر الآخر فابوجه ذ كرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلادونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلى مترادفان يشمل أحدهما لما يشمل الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس في ذ كر المقول على كثيرين بعد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذ كره فلا يصح انه غير مقيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معادلة الكلى اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذ كر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (مان كان) أى الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعنى اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركاتهما في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) أى لهذا الجنس يسمى قريبا كالحیوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركاتهما في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أى وان لم يكن

جواباً عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جواباً عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد) كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فاعلم ان الجسم جنس بعيد للانسان لو وقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فواجبه وقوعه في الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل عنها وتعمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون مشتركاً سواء ولو كان لكان جزءاً والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم هو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئاً مشتركاً بينهما فان الجسم وان كان مشتركاً ولكنه جزء الحيوان وفي ضمنه وليس غيره وسواء وتعمام المشترك بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أى في الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة) سواء كانت مختصة بالانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان اقتصر فيه) أى ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة كما اذا سئل عن زيد مثلاً عما هو (موجب بالنوع) أى يقع في الجواب النوع وهو الانسان في الحاشية ان كان أمراً جزئياً (أو الحد التام) أى يقع في الجواب عن السؤال بأمر واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الأمر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما اذا سئل عن الانسان عما هو يقع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان يقع في الجسم الناحى الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في الجواب عن السؤال بأمر جزئى أيضاً فواجبه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صح بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفي والتفصيل مستترك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلول الحقيقة واجمع فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئى أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث هى فلا يقع في الجواب الماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد منهما فرد ومورد لتحقيق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذى يصر

عنه بلفظ واحد فلا طالة بأيراد اللفظين والتفصيل لأفائدة معتدة بهايه . فان قيل
 اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الجنس
 التام فاختل المصريفهما . قلنا ان ما هو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي
 الحقيقة الكلية الممرأة عن الوجود دون ما به الشيء هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيها
 يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ما هو
 يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين أمور
 فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر و بكر
 اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب و يقال انهم انسان (وبالجنس) أى
 ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفها) أى مختلفة بالحقيقة كالانسان
 والفرس والحصان فأن حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
 وحقيقة الحصان الحيوان الناطق حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
 عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشترك بينها فالأولى ان يقال ان ما هو
 سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الجواب التام فى الجواب وان
 كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسب ما فيجاب بالنوع لانه أنحصر
 مع حصول المقصد قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
 والتعريف اللفظى جواباً فنذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ما هو فى
 النوع والجنس والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
 اللفظى أيضاً فى جواب ما هو فابن الانحصار . أجيب عنه بان يجوز وقوعهما على
 سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصرفى الثلاث . فان
 قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جواباً مع
 انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذلك مكره فى الحاشية المنية المتعلقة على ما
 سبق من قوله فالطلب التصور الخ فنذكر (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
 جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين
 فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لالماهيتين فانه يمكن والع
 حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ما هو كما علمت فظهر ان للماهية
 الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان وبعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
 بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيداً بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجسم الناهى فانه جنس

يعيد للانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد مرتبتين ويجوز ان يكون للماهيتين جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله انه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان أحده الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لاحاجة الى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أى الذى فرض جنسالة . وقد يقال ان ما هو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء فى الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر الى أمر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثانى) أى المبحث الثانى (وجود الجنس هو وجود النوع) يعنى ان الجنس والنوع متحدان فى الوجود (ذهنا) فى الوجود الذهني (وخارجا) فى الوجود الخارجى فوجود أحدهما عين وجود الآخر فهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجودات انواع بسائط والاجناس والفصول منزعة عنها لوجودها لا بجنسها الانتزاع (فهو) أى الجنس (هول عليه) أى على النوع لاتحادهما فى الوجود (فهما) أى فى الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس فى الخارج ليس غير وجود النوع والالكان سبب له ولا فى الذهن غيره والاما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن يجتمعان فى الخارج يحصل منهما نوع ولا فى العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لها اذ الاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أى وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فهما (ان الجنس ليس له فصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لا يتقدم تفصله على فصل النوع . فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلى لا يحصل واقى فالمراد انه ليس للجنس فصل عقلى واقى قبل النوع وان وجد التقدم العقلى (وان كانت القبلية) أى قبلية بالجنس على النوع (لا بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يقتصر إليه في وجوده ونخصه ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايرادين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل ووجوده في مقام التحصيل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للايهام النوعي وهو عندهم بالتحصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات والالزام الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا والجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يثبت بين الاياتضام معنى آخر غايته كحال اللون في الايهام (فان اللون اذا خطرنا بالبال) أي القلب (فلا يقطع القلب) بأن يسكن ولا يزل (بتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالشغل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أي يحصل (بالفعل) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتحصيل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحمرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار الشعاع البصري غير مشروط به أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحمرة وغير ذلك فلا يكون الا احده هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وازدادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصري الذي هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عنه والزيادة لا تحمله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والايهام أي يكون من حيث الايهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لامن حيث انهما اثنان فادفع الابرار ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم محتلج بذلك ان النوع ايضا منهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة الشخص انما هو لان يكون صالحا للاشارة لانه متصل أصل معناه يعنى فالعنى الجنسى منهم لا يقبل الاشارة بعده ان تضيف اليه معنى آخر ايضا بخلاف النوع فانه قابل لها بعد اضافة الشخص اليه وهو من عوارض الشخص والاشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى ايضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروجه الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما ماى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة الشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخص فى التحصيل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (ما يقال للجسم مثلاله) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو وجنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المعمولة (ويقال) ان الجسم (مادته) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزءا خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فيبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ شرط عدم الزيادة) أى شرط عدم زيادة شئ عليه كالناهى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلة فيه ومتحدة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ لا بشرط شئ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم

هذه المعاني فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيأهما كان الجنس مهما بالنسبة اليه جائزا أن يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مهما وهو شموله بغير النامي ويهوزان يكون ناميا فالجسم في هذه المرتبة جنس مجهول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكصورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانهم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وحق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتفنى والنطق وغيرها فان افترن به معنى من المعاني لا يكون متحدامعه كافي الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له في هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمجهول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلا فينشئ يكون حقيقة محصلة وبصيرنوها كالانسان مثلا فالجنس مهم شامل للنوع والمادة فهما عينان فالذى فيه التركيب من الميولى والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهمة يكون متعسرا وأما ما ليس فيه مادة كالسائط فمصدق المعنى الذى يفرضه العقل جنسالة يكون سهلا وجعله متعينا في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تعابرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تعابرا اعتباريا واتحادا حقيقيا وذلك بأن الفصل اذا أخذ بشرط شئ كان فصلا ومجهولا على الانسان واذا أخذ بشرط شئ كان نوعا ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لا شئ كان مصورة مغايرة له غير مجهزة عليه لكونها هلة محصلة للنوع باعتبار التقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والهلة بما هي هلة غير مجهزة على العلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسمعونهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشئ مركبا في الخارج من المادة والصورة فتأخذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا التزام التركيب الذهنى للخارجى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحدود ذاته من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها
فحسب كراهة دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أي من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة
والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح أي يظهر ان ما في شرح المواقف من ان
المرکبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المرکب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء
كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال قوله محل بحث أي ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تغاير
اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير الحدود حقيقة وانما يستلزم تغاير الحدود بالذات وهنا
ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار
من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أي اذا
كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء
عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب
العقلية حقيقة أخرى وبهض الشارح حين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى
شرحه ونحو الاطنا بتركته وهنا اشكال قوي يتعسر الجواب عنه أوردته قدوة العلماء
وتاج العرفاء فريد المعصومين وحيد الدهر افضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من
حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملّة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا
فيوضه وبركاته في حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى
الافلاك بالماهية والصورة متعددة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة
والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر
والافلاك وهي متعددة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التي هي متعددة مع
الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فإدخال العناصر مختصة بها لا توجد في
الافلاك فصلا جنسا اختصاصا أيضا لا يوجد في الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم
عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون
الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر
لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهي الصورة الجسمية وأيضا
يلزم كون حقيقة واحدة متعددة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متعددة في
الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متعدد معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم
اذا أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متعدد
وما يسمى هناك بالمادة اعم وما يسمى بالصورة اخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب
الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم وتزول
الصورة الجبرمية فعلم انه ليس فيهما اتحادا لثاني غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد
المتعدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو
جوهر ومن فصل هو قابل للاعداد الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عنده نفسه
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متعددة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مهمة
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منهما جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية
مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا تحصلت هيولى تلك بها يحصل جسمية مطلقة
اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وانت خبير بأن هذا ايضا خلاف
تصريحاتهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما لاختلاف بينهما
بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بايراد ألفاظ عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصحى اليه
فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهدا سكت عنه أولوالالباب وأحالوه الى تأييد الله
الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق
عليها داخل في حدودها (للخمسة) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والامرض
العام لان تعريفها لا يخل عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (اعم) من الكليات
الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما لها هو جنس له (وأخص من الجنس)

الذي هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار
فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (معا
وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات
الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى
مجهول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذي هو من الكليات
الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله في تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من
الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى
لانه مقول على الكثيرة المختلفة للحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس
والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه
أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو باطل (وحله) أى حل
المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى
ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاته له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا
للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وطاؤه له لكون
معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعية
لكلى من الجنس باعتبار ذاته وحكمونه جزأه وأخصية الكلى باعتبار عرض معنى
جنسية له فالأعية والأخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى
داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصادق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان
الكلى ذاتي له ومصادق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه
وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات
لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلى فصادق قولنا الكلى جنس ليس نفس
ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لخاصة الجنسية لما تقرر في موضعه ان مصادق
العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس
باعتبار عرض خاصية الجنسية له لا باعتبار الذات فالمعوم باعتبار الذات وانحصوص
باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (وبتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام)
فلا بأس بكون الكلى أعم باعتبارها وأخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة
قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه ان الكلى كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته
كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسا لما يكون
السموم والخصوص من جهة العروض وأشار إلى هذا أسنذا الأستاذ كمال الملة والدين
في تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المصل
(تبين) أى تظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ
يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد
الشيء يكون غيره والشيء يصح سلبه عما هو غيره فيثبت يصح سلب الكلى عن نفسه
وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه
يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فردا الكلى كغيره من أفراد ولا شك
ان فردا الشيء يكون أحص منه فيكون غيره اذا لخص بغير الاعم فيكون الكلى مقابرا
للکلى ويصح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا يقال ان الكلى
ليس بكلى وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال لان كل شيء يثبت لنفسه
بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان محبة السلب واستحالته باعتبارين
فن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار
كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا ولا يلزم سلب
الشيء عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عروض حصته
والثانى بالنظر الى ذاته فلم يلحق القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نم
يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلى (عيناله) أى لذلك الشيء (وخارجا
عنه) أى عن ذلك الشيء ففيما أشار الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء
عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشيء عيناله وخارجا عنه لان مفهوم
الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذا الكلى كما يصدق على
الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكما ان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى
الذى هو فرد أيضا ليس بداخلا فى مفهومه والاي لزم الدور لتوقف الشيء على ما هو
داخلا فيه فصار الكلى موقفا على فرد وكان الفرد موقفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون
الا خارجا فيلزم كون الشيء عيناه وخارجا فهذا اليراد على نظم اليراد السابق وأقوى منه
لظهور واستحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
الشيء عينالشيء وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنايين فى شيء واحد ولكن لما كانا

باعتبار بن فلاهذو رفيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أى من أجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبار) أى معرفتها (لبطلت الحكمة) أى لبطلت معرفة أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبنى على معرفة الاعتبار (وانغماس) من المباحث (قيل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين) لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أى محولته (على كثيرين) لان التشخص يذبح التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (فكيف يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزاء محصلا (للجزئيات الموحدة) كزيد وعمر و بكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يخلو اما ان يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار متشخصا البتة والمتشخص هو الجزئى فصار جزئيا فكيف يعمل على كثيرين لان الجزئى غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمعمولية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن جزاء محصلا للجزئيات الموحدة كزيد وعمر و بكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون كلى موجودا ومعدوما يلزم الواسطة بين الوجود والمعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المبحث انغماس (ان كل موجود معرف وض التشخص) أى يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم . فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معرف وض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يسلم الكلية . قلت ان المراد ان كل كلى موجود يكون معرف وض التشخص بقرينة المقام والواجب تعالى ليس بكلى (وذلك) أى كونه معرف وض التشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات (والاشتراك) أى اشتراكها فان المعروضية تقتضى خروج العارض عنه فاصل الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معرف وض التشخص مسلم لكن لانسلم عدم مقولته على كثيرين بل كونه معرف وضائى بالمقولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحولا عليها ومنقسما اليها ما حارفى الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم لمحذور الذى بزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارة الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون الشخص داخلاه ولا يكون عارضا له ليكون دليل
التقسيم والاشتراك فامتنع جملة على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكل الموجود جزئيا
تحرير الجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولان لم يدخله بل هو امر عديم
ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون
معروضة للوجود في الخارج اوفي الذهن ولا يكون الشخص جزاء منها والام تكن كليات
• لا يقال اذ لم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد
وعمر لهما الانسان فقط والشخص ليس داخلاه فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبق الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينهما الصلا بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينهما بوجه من الوجوه فممنوع فان الشخص وان لم يكن داخلاه لكنه في اللحاظ
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمها على
الفصل ان ماهو من احكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذ ما لم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا اقدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس
لانه محمول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لا ضمنا فاندفع الايراد بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق ايضا في قولنا زيد وعمر ووبكر وهذا الفر من ماهو لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا في ضمنه على متفقا ايضا (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية او جنسية او فصلا او خاصة او عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها
الحاصلة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من
سائر الاقسام (نوع) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الا هذه الحقيقة المضافة
• فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخلا أصلا فلا يكون نوعا لهما
• قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروف بالتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا اذ قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلي الحاصل في العقل
(١٨ - م أول)

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك الماهية (الجنس في جواب ما هو قولاً) أى حملاً (أولياً) أى بلا واسطة أمراً نخرج به المصنف كالروى والرئى فانه وان كان مجهولاً عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو لكن لا بالذات بل بواسطة جملة على الانسان وهو مجهول عليه فلماذا حمل الجنس عليه أيضاً • فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فينبغي ان لا حاجة الى قيد الاول لانه لا يخرج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى • قلت للماهية ثلاث معان الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشيء هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عند من قيد يخرج عن النوع (والاول) أى القول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو (الحقيقي) أى يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد يتم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا اطلق النوع في عرفهم فالمتبادر منه هو القول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقياً (والثاني) أى ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو (الاضافى) أى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق المشايين فاما نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس • فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخلية تحته فصار نوعاً اضافياً ايضاً فلم يكن مثلاً للنوع الحقيقي فقط • قلت هذه الصورة من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها بالعرض • لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع • لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعاً بالنسبة الى الاجسام التى تقوم بها لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الخالصة في موادها الجسمية ما فهم (وقيل) أى قال البعض (بينهما) أى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم وخصوص مطلقاً) لامن وجه وهذا ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظراً الى مفهومهما في بادئ

الرأى وأما النظر الدقيق فيقضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متعدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لاننا لا نقول بتجردها من كل وجه بل أمر بين وبين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا لا نسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومبادئ كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كنوسط الاجناس المتوسطة وأما النعطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا وامادها في النوع كيف والبساطة مطلما من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومها بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يتدرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا وأما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا لا يتدرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يتدرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شئ في مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متعدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس أيضا داخلته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلته تحت جنس فكل نوع يكون داخلته فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخلته تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلته تحت جنس بل أمر بين بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخلته تحت جنس فاندفع الايرادها قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العمول أنواع ولا شئ في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متعدان فعمل ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى ووجه عدم الايراد اننا لا نسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يتفرجها العقل ومبادئ كلية للمعالم سواها في ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا تخترع وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المعقول فتوسطها في ترتيب آثار النقيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما موما من وجهه حاصل الدفع انا لانسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منزوعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلاً وأما بساطتها هنا بحيث لا يكون لها جنس فمنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معاً لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطاً كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي ككل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالف للحكام ويرد عليه النقض بالهوى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لأنها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس واردة لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أهم أم لا ولا يثبت بكونها أمرايين بين ان يثبت لها جزء أهم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلية محته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون المعقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلو اعلية الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كثرى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان أراده انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا ينتفي عنهما التركيبان وان أراده انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلاً فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلاً ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست منحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تغارق الحقيقي عن الاضافي بالطبايع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض تام لها كما تقر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس)
 في هذه الاقسام فانها تجري فيهما (امام فرد) فالنوع المفرد لا يكون فوقه نوع ولا تحته
 نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس
 له وما تحته من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس
 المفرد لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا
 على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب
 منحصرة في الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا
 تحت كل جنس من الاجناس كالحیوان فانه مندرج تحت الجسم النامي والمطلق
 والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الأنواع بحيث يكون مندرجا
 تحت كل نوع من الأنواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامي والمطلق
 وأخص من جميع هذه الأنواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الاخص
 بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الأنواع وهو مبين لجميع مراتب
 الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر
 فانه أعم من الجنس المطلق والنامي والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل
 الأنواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامي والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم
 منه (العالى) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى في مراتب الاجناس وبالنوع العالى
 في مراتب الأنواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الأنواع فانه لا يكون فوقه
 جنس ليكون داخل في مرتبة من مراتب الأنواع (والاخص) من بعض (الاعم) من
 بعض في مرتبتي الاجناس والأنواع كالجسم النامي فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان
 وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامي (المتوسط) أى يسمى هذا
 الاخص الاعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط في مراتب الأنواع
 والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط في
 الجسم النامي وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه
 نوع ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس
 والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومنذ كورة في بعض الشروح فان شئت فارجع
 اليه (ولان الجنسية) أى كون الشيء جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاماعما هو جنس له
 (والنوعية) أى كون الشيء نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى التنوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تقرر بالسؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون اعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والتنوعية باعتبار المخصوص فما يكون فيه المخصوصية أكثر توجد فيه صفة التنوعية على الكمال فاللأثرى به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الجنس (الفصل وهو المقول) أى المعمول (في جواب أى شئ هو في جوهره) يعنى اذا سئل عن الشئ بأنه أى شئ هذا الشئ في ذاته فواقع في جوابه يسمى فصلا فبقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أى شئ بل هما مقولان في جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا يخرج به لانه لا يقال في الجواب أصلا وبقوله في جوهره متخرج الخاصة لانه لا يقال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أى شئ اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه في جواب أى شئ أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حدا للفصل مانعا . لانا نقول أى شئ طالب للميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو وأر باب المعمول اصطلاحا على ذلك فالحيوان وان كان يميز لكنه مقول في جواب ما هو فلا بد من فصل في الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ما هو ويميز في الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أى شئ ولا يكون مقولا في جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (وبما لا جنس له) أى الشئ الذي لا يكون داخلا تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له والايلازم المحذور (للفصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشئ عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شئ مشارك له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لا جزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالمعنى فيلزم اجتماع التقيضين وأورد عليه أمور منها في الحاشية القديمة أنه إن أراد
أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة للمعرض ذلك العارض فينتقض بالكثرة
فإنها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن
أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة للمعرض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه فتأمل فيه فإن فيه محالا
للتشكر انتهى حاصله إن الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود
ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لأن الوجود هو الكل وجزؤه إذا كان
متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه في الوجود يكون هذا الجزء
الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا
صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود
صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه
فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالمعنى أي يكون
معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والمعنى وهو
اجتماع التقيضين • وتحرير ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعرض ذلك
العارض فنقض بالكثرة فإنها عارضة للمجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي
جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لأنه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء
المجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعرض وإن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة للمعرض نفسه
أو لجزئه فلا بد أن يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزءه
جزئه يكون عارضا لجزئه جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود
قوله فتأمل الخ لعله إشارة إلى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو
كان الوجود مركبا فجزأؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها لئلا يطلان غير المتناهي
لا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما أن يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء
نفسه أو بعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بأنه يندفع الإبراد بهذا
الجواب عن الثالين بالتلازم وأما غيرهم فالإبراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل
ببعض الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما أن أجزاء الدار ليست بدار

ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع التقيضين . لانا نقول بكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التباير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهى بسيط لانه انزاعى غير متماثل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقى بمعنى مابه الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الثنى (عن مشارك له في الجنس القريب) كالحيوان مثلا (قريب) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له في جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أى ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم النامى (بعيد) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخساس للانسان فانه يميزه عن مشارك له في الجسم النامى لانه مشارك له في الحيوان ووجه التسمية ظاهر للقرب في الاول والبعيد في الثانى (له) أى الفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أى دخوله في قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل في القوام (للعالى) أى للنوع العالى (مقوم) داخل في القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءا يكون جزءا له ايضا والمراد بالعالى القوقاى لاما يكون فوق جميع الانواع فينشذ ندرج فيه المتوسطات ايضا (ولا عكس) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخل في العالى ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله في قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه . فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس . قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد العكس الكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم وعدمه ما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالي ويجعله قسمين أيضا كالناطق فإنه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعلما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامي أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون قسما (ولاعكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فإنه مقسم للجسم النامي وليس بقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها تمامها بل منزول بين أن يكون هذه الحقيقة أو تلك ومترددين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متحصلا لانه قد تعلق معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شئ ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا عما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه ثم به حقيقة ذلك الشئ ويزول ترده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (عليه) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها الفصل عليه لتحصل الجنس وتعيينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن واللام يعقل الجنس بدون فصل من الفصول والفصل عليه لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ الحق عليه الفصل للجنس باعتبار ان الاول بمعنى انه يرفع ابهامه ويجعله نوما معينا ولا يكون الفرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الالآتية كما لا يخفى والثانى علية للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط الاشئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (ولا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان اول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لاشتراكه بينه وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتراكه بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجهو زعمه ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لثلايلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس وحيثية تحصيل الفصل من حيث انهما أخذ الا بشرط شي حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أى ادراك المعقولات فصل ليس مشترك بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف لماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذا الفصل متعدد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبنى على اتحاد الجزء الذهني والخارجي كما قال السيد الراحل في حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشترك كاي منهما لكان هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخاصل أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالسساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشيء واحد فصلان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كايما في تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصارتا بلامرية فينبغي لا يحتاج الى الفصل الاخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوم ماله والا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كايما لم يضم اليه الاخر فينبغي ان صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والسامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر . فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسافصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بمرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فينتشر بما يظن أن المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له الاسم منها (ولا يقوم) أى الفصل القريب (الانوتا واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانوتا واحدا لانه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات ساطة الفصل فالاولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لانه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المقروض لان النوعين حينئذ يكونان نوتا واحدا اذا احتلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الاخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا لا يقوم الانوتا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أى الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة فحريه انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يصحني عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فاثبات أحدهما يمينه اثبات الآخر فالحاجة الى ابراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان الفصل كالملة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريسين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلابل يوجد جنسان لهما في مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا اختلاف تصریحاتهم وكل من هذه القروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والقرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله في الحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف . لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض . لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة . وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل المرضي والعرض مبهم محتاج في تفصيله الى الغير فكيف يكون مقوما . فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهره يكون الجوهر جنس له وكله ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال . قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات . وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست اجناسا لما يحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا لاشراقة) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السري مركب من قطعات الخشب والهيئة الوجدانية ولا شك ان السري جوهر والهيئة التي يبرزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السري عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوجدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانها متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة . فان قلت ليس في تصریحاتهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافا لهم مع المشائين . قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصلا فلا يلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج المرض والافتقار التام يكون في المرض فالمرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجودان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية قال الشيخ في الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما . قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحد ابل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف المرض والمعرض فانهما لا قابلية لهما بذاتهما للوجودات افرادا وان كانا متعددين مع المرض والحصل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراذ يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف المرض فانه ليس له وجود متغاير للحصل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستحيل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الاحيان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطاة (وهنا) أى في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ في) كتاب (الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما ان يكون) الفصل (أعم للمحمولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشيء (أو) يكون (واقعا تحت) أى تحت أعم المحمولات (والاول) أى كونه أعم للمحمولات (محال) فانه لو كان أعم للمحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم للمحمولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الأعم واذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أى الفصل حيثئذ (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) يميز عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخل تحتها فالفصل أيضا ما أن يكون أعم للمحمولات بحيث يحمل على الشيء

ولا يحصل عليه شيء أصلاً أو أخيراً واقعا تحت الأعم والأول محال لأن أعم المقبولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الأصغر فيكون فردا منه وذلك الأعم يكون ذاتياله اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل به عما يشار به في تلك المقولة ويختص به وهو ليس إلا الفصل فيلزم أن يكون الفصل فصل وهكذا إلى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو (أننا لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتياله أولا (بالفصل) الذي يتفصل به المفهوم عن مشاركاته (واتمما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذا تياله) تلخيص هذا الجواب أننا لا نسلم أن الفصل إذا كان داخل تحت الأعم لا بد أن يتفصل عن المشاركات بالفصل لأن انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري واتمما يجب الانفصال بالفصل إذا كان ذلك الأعم ذاتيالفصل والفصل داخل تحته وأما إذا كان الفصل بسيطا لا جزؤه فلا يكون الأعم منه ذاتياله فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل . لا يقل أن الاجتناس متحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل يمكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فإذا ادرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور . لا نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يدرج تحتها واتمما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدها عليها التماسا بالمرض والالم يثبت بسيط في نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما منع) أي ظهري (وهو) أي الشك الذي سنح للصف (أن الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من أفراد) أي أفراد الكلي (يصدق على كثير من أفراد) أي أفراد الكلي (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من أفراد صدقه على كثيرين منها (فجاءوع الإنسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الإنسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فه) أي المجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصامل حاصله أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراد كذلك يصدق على كثيرين منها بـلا تفاوت لأن واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من أفراد كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراد فيكون صدقه عليهما على السواء ما الإنسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقهما علىهما بالتفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك انهما اثنان فيلزم ان يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه (يلزم) على تقدير نعامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي (المعلول بمجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والايلازم احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهي ان الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فينبغي صدق على المجموع المركب من المادة والصورية انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحدهما عين الاخرى يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز الغصب أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عصى ان يتوهم ان هذا الابرادليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعى اذا ادعى شيئا فالتخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدلى على دعواه وأثبت به دليل فالتخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وما اذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فالتخصم اذا نكاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفة وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد ههنا استدلى على نفي المقدمة الممهدة وهي ان الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من افراده لصدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلما لم يمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال صار غصب المنصب في الابراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الابراد ولا حاجة الى لجواب ودفع المسنف هذا التوهم بقوله هذا أي الابراد

ابطال المقدمة الممهدة على تجوز النصب في المناظرة لان بعضهم جاوزوا النصب
 تركن الدين العبيدي فالإيراد على المذهب الجوز لأعلى طريقى المحققين الذين لا يسمعون
 غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدئية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الإيراد ليس على طريق
 غصب المنصب بل المورده على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدئية وقال سخر
 في المورده جعل دعوى البدئية بمنزلة إيراد الدليل فكان المدعى أورد للدليل على
 المدلول والمورده تغاضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النسخ بعد إقامة الدليل
 معارضة فصار الإيراد على دأب المناظرة ولا يبقى المسأغ للتوهم المذكور أصلا وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أى
 استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للإبطال
 حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة
 لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول
 واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير (وعلته كثيرة)
 أى يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من
 جهة واحدة بل يلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
 ويتوقف على كل منها وانا كان فيه كثرة لا يبقى واحد بل يكون كثيرا فكيف يقال ان
 المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة المصادفة فى المعلول من جهة العلة انما هى الجهات وكثرتها
 لا تستلزم كثرة ماهى فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 فى الحاشية دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والايلازم نوارده
 العلل فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا لصدق شريك البارى على مجموع شريكى
 البارى كما يصدق على الواحد منهما لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما يصدق شريك البارى) وهو
 المجموع اذ هو من افراد شريك البارى لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد والمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لا متقاره
 الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا هذا خلف وهذا الخلق انما يلزم من المقدمة
 الممهدة واذا كان اللازم باطلا فاللزوم مشله فيطلت المقدمة الممهدة (لان امكان كل
 مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لانسلم امكان كل مركب
 والقول بان المركب مفقتر الى اجتماع الاجزاء وكل مفقتر ممكن غير مسلم (فان افتقار
 الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضر
 الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقبي ومركب اعتباري
 العقل تركيبة اختراع وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه
 فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
 وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في
 نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا وممتنعا في نفس الامر
 وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن واعتبار خصوصية الاطراف ممتنع
 فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
 الامكان لان موجبته هو الافتقار في الصدور والافقار في التاليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
 في التاليف فلا يستلزم الامكان فافهم (الآ ترى انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم
 المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (ولا يكون) هذا المجموع (ممكنا)
 هذا ثانياً لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال
 لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان
 كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم
 وحدة الواجب تعالى محال بالذات فباستلزامه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال
 قال في الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب
 الذي هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا
 لاننا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة
 العلية واما هنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة تنظر الى ذاتها محال انتهى
 حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول
 ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا ويستلزم عدمه المحال
 وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة قامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
 معه واما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال
 (٢٠ - م اول)

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب
عالم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام مهنا ليس بالذات واما في امكان
المركب من شريكي البارى فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا
تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثانى الذى سننح له والحل تعيين موضع
الغلط بسوء الفهم وهو منسدرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة
(ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أى الثالث (المجموع
وذلك) أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولا شك ان
الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
أيضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليسا متعددين لان لهما
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فمجموع الفصلين
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب
واحد قال في الحاشية وذلك لان لكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها
وافقاره افتقارها يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع
الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين
وجود ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل
من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق
الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية
تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر
آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية)
 فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع
 اعتباري) أى تابع لاعتبار المعتبر لا لتحقيق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شئ واحد)
 وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر
 اجزأؤه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم يتحقق في نفس الامر لانه عبارة
 عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين
 مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا
 في الاعدان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزءا ومرة
 بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال
 فعلم ان الرابع ليس بموجود في الاعدان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس
 تابعا لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوز التسلسل في الاعتباريات منقطع
 غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف
 عليك الحق من الفياض المطلق (والرابع) أى الكلى الرابع من الكليات الخمس
 (الخاصة وهو) أى الخاصة وتذكر الضمير اما الموافقة الخراو بتأويل الكلى وفي
 بعض النسخ وهي (الخارج) عن حقيقة ما هي خاصة له (المقول) المحمول (على
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها (او
 جنسية) أى يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى
 الحيوان فانه خاصة لافراده وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة
 جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شئ خاص
 للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة
 ان عمت) أى شملت (الافراد) أى افراد ما هي خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان
 فانه شامل لجميع افراده والماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا
 أى وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله
 بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون
 للجنس العالي كالوجود لا في موضع الجوهر وللنوسط كاللون للجسم وللنوع الاتحدر

كالكتاب للإنسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلاث وقد تكون مفارقة
 كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للأشخاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب
 للإنسان وقد تكون مركبة كبادئ البشرية وقد يكون بالقياس إلى شئ لا يوجد فيه وان
 لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق كدى الرحلين خاصة للإنسان بالقياس إلى الفرس
 دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا عكس ومما قاله البعض ان الخاصة
 الغير الشاملة خاصة للأخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عر وضها للاعم واما
 على تقدير كونه سفيرا محضا فلا ما هم (وان لماس) أى الكلى الخامس من الكليات
 الخمس (العرض العام وهو) أى العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول)
 المحمول على الحقائق (المختلفة) كالماشى بالنسبة إلى الإنسان والفرس فانه خارج عن
 حقيقتيهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أى كل من الخاصة والعرض العام (ان
 امتنع انفكاكه) أى مفارقتة (عن المعروض فلازم) للزومه كالزوجية
 للأربعة (والا) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض (بفارق) لمفارقتة كالكتاب
 بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المعارض العام إلى اللازم والمعارض مسامحة لان
 اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازما
 للإنسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الاعم سفيرا محضا
 لثبوت اللازم للاخص (يزول) أى المفارق (سرعة) كحمة الخجل وصفرة
 الوجيل (أو بطء) كالامراض المزمنة (أولا) أى لا يزول لكن يمكن زواله
 بحركة الفك (ثم اللازم) هذا شروع في تقسيم اللازم إلى اقسامه فاللازم المطلق (اما
 ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى
 ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للأربعة فان الأربعة
 متصفة بالزوجية في الخارج والذهن (لعل) سواء كانت العلة ذات الملزوم أو خارجة
 (أو بضرورة) بلا علة موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلة غير
 الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقريضة التقابل • فان قلت ان الشئ مالم يكن
 بينهما علاقة لا يمتنع انفكاكه أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية بالاستقراء
 فكيف يقال بعلة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر إلى ان عدم الواجب لازم
 لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم إلى قسمين لعلة وضرورة فان يكون
 بدون استناده إلى علاقة العلية (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لها حيثما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر إلى أحد الوجودين الخارجيين) كالتمييز للجسم (أو ذهني) يعني إذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني) أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية ويعرض الذي حصل في العمل أولا وهو المعمول الأول فالمعمول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بمحداته أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الأول منهما ما يكون الوجود الذهني شرطا لمعرضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعرض مع قطع النظر عن الوجود كافيًا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج في المعرض إلى الوجود والاتزام بالمعمولية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا إشارة إلى أن ما اشتهر من أن الدائم قسم من المفارقة وإن كان صحيحا بحسب النظر الحلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله في اللازم لأن الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب إذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهي إلى الواحد فيمتنع انفكاكه فيسند راجع في اللازم باعتبار النظر الدقيق ويحتمل أن يكون اعتراضه على الجمهور بأن المفارقة يمكن وكل يمكن لا مدله من علة يكون وجوده بسببها ضروريًا لأن الشيء ما لم يحلم بوجوده فامتنع عدمه بالنظر إلى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عده من المفارقة (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية) هذا بيان أن للوجود دخلًا في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه فذهب بعضهم إلى أن للوجود المطلق دخلًا في لوازم الماهية وإن لم يكن له خصوصية الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الأخيرين والالكان الشيء مستندًا إلى ما ليس بموجود أصلا وذهب البعض إلى أن لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي مستندة إلى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار إليه قوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم الماهية فإن ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لمالكان الوجود علة للثبوت وهو ضروري والصرف لا تعلل ويحتمل أن يكون اللازم في الوجود عوضا عن المضاف إليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة دخل في لوازم الماهية ويكون هذا الكلام إشارة إلى الاختلاف في كون لوازم الماهية معلة أم لا والمشهور أنها معلة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون إلى أنها غير

معلقة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
 أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بأمر خارج (لا تملل) أى لا يحتاج الى العلة فلو ازم
 الذات ثابتة لها كالتأنيات لا يحتاج في ثبوتها الى أمر آخر سوى المساهية من حيث هي هي
 ولا ينقل عنها فلا تكون معلقة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند
 المتكلمين و ثبوته ضرورى غير معطل فيثبت لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال في الحاشية اعلم ان الحكماء
 استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته تعالى معطلا
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معطلا وادعوا الضرورة
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعمل والذاتى بما لا يعمل فعلنه ان كانت الذات
 يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للعملية الا التقدم في الوجود فيلزم اما تقدم
 الشئ على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة
 لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والشئ باطل والا يلزم التركيب
 في الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت
 الخارج عن الشئ يكون معطلا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا لكان
 ثبوته بالعلة وهذا يدهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعمل والذاتى
 بما لا يعمل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انما هو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة
 والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات
 بالعلة فعليته اما بالذات أو أمر آخر سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها
 على المعلول في الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا
 الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ
 على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات
 فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
 الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخبار ان فاقصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود بالبحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما لذات
الواجب تعالى والمرض اللازم يحوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لا يحتاج الى العلة فلا استدلال به
الحكام غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم على الوجود
المطلق للزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم بلزومها والايانم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مدمما عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالشخص ففي ثبوته أيضا لا دخل للوجود والايانم كون أحد المساوقين علة
للآخر وهو ينافى المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن
الآخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما
يتأخر عن وجود المروض كالزوجة للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلته
ووجود الملزوم في ثبوت هذه اللوازم له ثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلته
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعني مداخلته الوجود المطلق ليست
بضروري في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وأيضاً) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين
عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من
تصوره تصور البصر أيضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى
يلزم (من تصوره) أى اللازم والملزوم (الجزم بالزوم) أى الاذعان بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصور الملزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى
(اعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم فانه اذا لزم من
تصور أحدهما تصور الآخر لا شك في اذعان اللزوم بينهما من تصورهما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجة للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير
بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فتبعا البين بالمعنى الاول
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتب بالعوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم بالزوم كالحديث للعالم فان
 الجزم بالزوم الحديث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين
 المعنيين للزوم الغير البين (بالعكس) أي عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين
 للزوم البين فان الغير البين رفع البين ورفع الاعم أخص ورفع الاخص أعم فالمعنى الاول
 للبين أخص والثاني أعم ففي الغير البين يكون الاول أعم والثاني أخص لما عرفت تلخيصه
 ان اللزوم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة
 بين معنى القسم الثاني عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان في القسم الاول أعم
 يكون في القسم الثاني أخص لان تقيض الاعم أخص وما كان في القسم الاول أخص يكون
 في القسم الثاني أعم لان تقيض الاخص أعم (وكل منهما) أي من البين وغير البين
 (موجود بالضرورة) فاننا نجد من أنفسنا اننا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة
 كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيته فضلا عن تجشم الاستدلال هنا
 تعريض على من احتاج في اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازي (وهنا)
 أي في الزوم (شك وهو) أي الشك (ان الزوم لازم والا) أي وان لم يكن لازما
 (ينهدم) أي ينعدم (أصل الملازمة) التي فرضت بين اللازم والملزوم وإذا كان الزوم
 لازما (فتسلسل الملزومات) أي لزوم الزوم أيضا يكون لازما وكذا الزوم لزوم الزوم
 وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان لزوم الذي بين اللازم والملزوم الذي بين
 اللازم والملزوم أيضا لازم والاجاز تفكك الزوم عن اللازم والملزوم والزم كان عبارة
 عن امتناع التفكك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكافوز الاتفكك بين اللازم
 والملزوم فلم يبق الزوم بينهما فيندم أساس الملازمة هذا خلف فالزوم لازم وكنا
 لزوم الزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل الملزومات وهو محال وما
 يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق الزوم (وحله) أي حل الشك (ان
 الزوم من المعاني الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتر لا تحقق لها أي نفسها بدون
 اعتبارها (الانزاعية التي ليس لها) أي لتلك المعاني (تحقق الا في الذهن) لافي
 الخارج (بعد اعتبارها) أي اعتبار الذهن (اياها) أي تلك المعاني (فيقطع)
 ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق
 الزوم باستلزام المحال حاصل الحساب ان الزوم معنى من المعاني التي ليس لها
 وجود في الخارج وانما هو موجود في الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انزاع

الأمور الغير المتناهية المتنازعة المفصلة فتقطع الاعتبار بات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فالزوم غير مستلزم للحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعاني الانتزاعية (ومنبوعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشئها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال أنه إذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع أنهم أجروا عليها الاحكام لانهم يمولون الزوم لازم بالذات والوجوب بالذات يناقى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبارات أيضاً وجوداً ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل تقرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس امريتها وبسبب تجري احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لا بد من وجود الموضوع اعم من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو منشأ انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفي لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحقكماء (التسلسل فيها) أى فى الاعتباريات (ليس بحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبه صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يشوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فعولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوماً يقال حينئذ أيضاً انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بوجود فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه (خاتمة)

لبحث الكلى يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) أى
 ما يسبر عنه الكلى وهو تجوز العقل صدقة على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر
 عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان
 المسائل المنطقية (ومعرض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان
 مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع)
 المركب (من العارض والمعرض) كالانسان الكلى مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ
 لا تحقق له الا فى العقل . فان قلت ان المنطقى أيضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم
 ما حصل فى العقل فوجه التسمية يوجد فيه أيضا فلم لم يسم العقل . قلت وان كان
 يوجد فى المنطقى لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا
 فافهم (وكذا) أى مثل الكلى فى الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس
 والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى
 وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعرضه كالانسان
 يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا
 سائر الكليات وهذه الاقسام تجرى فى الجزئى أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس مبعوثا
 عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (له) أى لهذا الكلى
 (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بأن يلاحظه
 العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردا)
 لتجرده عن جميع العوارض وإذا أخذ تجرده عن جميع ماعداه فهو من المتمتعات ليس
 له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كلاً يوجد فيها لا بدان يتصف بشئ وأفله الوجود
 وان أخذ تجرده عن المحصلات كالتفصيل والاشتصاصات فهو موجود فى الذهن لانه
 يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) (بشرط شئ) أى يؤخذ مشروطا بشئ (ويسمى)
 ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوطا) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) (بشرط شئ)
 أى لا يؤخذ فيه شرط بشئ بأن يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا
 عنها فهذه المرتبة جامعة للرتبتين السابقتين وتعمل ما تنعمل احدهما (ويسمى)
 مطلقة (لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسله ومهمة
 أيضا للإرسال والاهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى) أى اذا
 لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ماعداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شئ من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر ليلزم ارتفاع التقيضين المستحيل (ففي هذه المرتبة) أى مرتبة الاطلاق (ارتفاع التقيضان) أى الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفاع التقيضان • فان قلت ارتفاع التقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع التقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئيتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشئ بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع التقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا أيضا في مبحث العلة ان وجود المخلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق حلقها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق حلقها نفس الذات ما لم تتصف بصفة الوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذ التقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطالعاهما وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبي أعم باعتبارها من المطلقة) أى اعتبار اللاترطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبي فلا يلزم تقسيم الشئ) أى الطبي (الى نفسه) أى الطبي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره فحري الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق أيضا والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والمقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حيثئذ مقيدة بشرط الشئ وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعى والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاط لافى الملعوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعى ليس في اللحاط ايضا فظهر الفرق بينهما وقال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال انهم ما ارادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعى ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمى والثانى مع قيد وجودى والثالث نفسه بلا قيد الا لشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملعوظ أو اللحاط كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة و بشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقي من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلى المنطقي من المعقولات التي تعرض للشئ في الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أى من أجل كونه من المعقولات الثانية التي طرف عر وضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أى وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلى) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلى ليسا بموجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعملى (بقى أن الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أى من المحققين (الرئيس) أبو على بن سينا (انه) أى الطبيعى (موجود في الخارج بعين وجود افراده) بمعنى ليس للكلى وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلى (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجودان في الذهن) اقل العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أى الوجود (عارض لهما) أى الكلى والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس يعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس تشكل وجود متغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخلية فينشئ تكون الطبيعة والاشخاص

متعدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص ولو احقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكل والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالوجود اثنان بوجود واحد عارض لهما . فان قلت اتحاد العارض يتنافى تعدد المعارض فكيف يكون الوجود الواحد عارضاً للمعرضين . قلت الوجود الواحد لا يعرض للوجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فحيث يكون الوجود واحداً بالذات والموجود أيضاً كذلك وأما بحسب الاعتبار فالوجود اثنان والوجود أيضاً يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المذهب المذكور واستدل على وجود الكل الطبيعي بان الكل جزء للوجود الخارجي كالجسم بالنسبة الى الأشخاص الجسمية الموحدة في الخارج والانسان بالنسبة الى أشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى أشخاصها ولا شك ان الأشخاص موجودة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجوداً فيه ولا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في طرف انعدام الكل فيه . وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو في حيز انتفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منترحة من الجزئيات واعراضاً عامة لها ولو سلمناه فتقول ان أريدانه جزء للأشخاص في الخارج فمنوع وان أريدانه جزء لمعاني الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعمين) بان قال التعمين اعتباري محض لا وجود له أصلاً (قال بمحسوسيته) أي الكل (أيضاً في الجملة) أهم من ان يكون بالذات أو بالمعرض قال في الحاشية يعني ما كانت افراد محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لا يكون محسوساً بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراد محسوسة بالمعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضاً كذلك واليه يشير قول بعض المعارفين قدس سره ما رأيت شيئاً الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تنخرج عن حده الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكل الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعمين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعمين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلا وليس الموجود الطبيعى فقال بمحسوسية
الطبيعى أيضا فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضا
محسوسان بالذات فالكلى حيثئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة
وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حيثئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض
والمراد بالمحسوس بالذات مالا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العرض كاللون والمحسوس بالعرض
ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون
والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعيين بشير قول بعض العارفين
بالله تعالى ما رأيت شيأ من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت
تعيناتها عدمية فابعة للاعتبار والمرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعينه باعتبار
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون
أيضا مرثيات بهذا الاعتبار والافنى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها
أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البعث وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب
فهى فى ذاتها مانية لابقاء لها الابه تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل
هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشعونة به والعقول المتوسطة تعقلنا
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراه طور والعقل لانه
لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل
فكيف يكون طورا وراه طور والعقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع
محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض
الا بعد اقتترانه بعوارض مخصوصة من الابن والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة
عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلّى الطبيعى بدون اقتترانه
بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أى جماعة فى القاموس الشاذلية
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من
المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود فى الخارج هو الموهوبة) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والشخص بل هي
 شخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكليات) أى الذاتيات (منزوعة عقلية)
 ينتزعها العقل من هذه الهوية لأنها موجودة حاصلة ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والشخص
 والكليات مستزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى متشخص والمتشخص يمنع حمله على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمره معدوم
 وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك ملو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود امر
 واحد فى امكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد هذا خلف أنت نجبر بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالشخص بل الكلى من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد متشخص جزئى فى
 امكنة متعددة محال والكلى ليس بمشخص ولا من حيث الشخص يوجد فى الامكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري) أى ليتنى
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم
 ليت شعري أى ليتنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بآثاره (اذا كان
 زيد مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا
 المذهب (ولو حظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث
 نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ
 (الوجود والعدم كيف يتصور منه) أى من زيد (انتزاع صور متغايرة) فلا بد
 (له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان للبسيط
 الحميى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تفوهمه وتفهيمه) صورتين متغايرتين
 متطابقتين له (أى للبسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتنافيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شيء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزيف بان القول بوجود الهوى البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو متع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والمعدم أيضا لا يتصور انتزاعه ومرتغابة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهد على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقوم به صورتين متغابرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناقض البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تلتقي بالبساطة فكيف تنتزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه أيضا يكون باطلا فيطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أي الاختلاف الذي مرآتنا (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أي وجود تلك المجردة وتذكر كبر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلية (في الخارج) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطاً بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الا فلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شيء منه الا اذعلا لا يكون معروضاً يستحيل ان يكون قابلاً لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود و رده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهي) أي المجردة (المثل الافلاطونية) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثال (وهذا) المثال انما هو الماهية المجردة (وهذا) أي وجود المجردة (مما يشنع به) أي يطعن (عليه) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلاً بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقع منه هذا القول الذي فساد بين غير غني على آحاد الناس لا يذهب عليك ان المثل تطلق على معان كثيرة ففي بحث الماهية تطلق على الطبايع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثال

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة
وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
المتشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة يحصل على الحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وبوجودها بهذا المعنى
أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وان لم يتكر أحد بوجود الماهية المجردة بهذا
المعنى ولو كان كذلك لما كان حمل التثنيح (وهل توجد) أي المجردة (في الذهن
قيل لا) أي لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في
الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم يبق مجردة عن جميع العوارض هذا خلف
(وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ معه شيء آخر
ولاشك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج
لان الذهن ظرف الخلق والتعريف بخلاف الخارج (وهو) أي وجودها في الذهن
(الحق) فانه (لاحجر) أي لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية
المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور رقيقته
فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها مع راء عنها
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها
محال في الخارج فإلم يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في
الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمنع ان تعقل الماهية
المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا
توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكار ترى فتأمل فانه دقيق
﴿فصل﴾ (معرف الشيء ما يحتمل عليه) أي على الشيء (تصورا) أي تحصيلا
لأفادة التصور التحصيلي وهو يحصل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيراً)
أي لأفادة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانياً كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف ~~يكون~~ فيه تصور محض والحل يقتضي التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرف بما يحصل على الشيء . قلت ايراد الحل لكشف تعريف المعرف لان الحل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحل ليس مقصود فيه ما يراد بالحل بهذا الهج لا يضره (والثاني) أي التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أي التصور التحصيلي التعريف (الحقيقي) كما يقال في تعريف الانسان الحيوان الناطق (فيه) أي في الحقيقي (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أي وجود الصورة في الخارج فان الوجود المعنوي في الحقيقي المقابل للاسمى هو الوجود العيني (فهو) أي التعريف (بحسب الحقيقة والا) أي وان لم يعلم بوجودها في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال في الحاشية وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء اعما هو بأنفسها في الذهن وبأعيانها بالأشباحها وأمثالها وما في الآداب الباقية من انه مبني على اتحاد العلم والمعلوم بالذات يدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فأرجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله بوجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر ثم ير السؤل ان الصورة ما يحصل من الشيء في الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة في الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فأجاب المصنف بان وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها في الذهن فما وجد في الذهن يكون متحدا مع ما وجد في الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة في الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان المول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذي الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذو الصورة لا هي وأشار المصنف الى رده بقوله وما في الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بأنفسها وبذلك عجيب لان المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فاما من حيث هي

معالموم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فابن هذا من ذلك فالقول باتحاد المسألتين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة في الخارج على حصول الاشياء بانفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان الصورة كما يطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية فبني مسألة اتحاد العلم أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على الآخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما ما لم تعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تمصيل صورة غير حاصلة والثاني لفظي وهو ما لا يكون فيه تمصيل صورة بل يكون فيه النعات الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الفضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا ورد في تعريف الفضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تمصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان التاطق في تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تمصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العتقاء بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعا نبي من الانبياء وهو أيضا أعسم من ان يكون بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حدا ورسماتاما وناقصا فترقى اقسام التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامري فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولا بد ان يكون المعرف) بالعكس (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساوى بالتمصيل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الواحدان (فلا يصح) أي التعريف (بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا للمعرفة الاخر ولا يكون أجلى وأظهر من الاخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايقين بالآخر نحو تعريف الاب بمن له الابن وتعريف
 الابن بمن له الاب فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالأخفى) أي بما هو خفي غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار
 اسطقت فانار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وإيراد الأخفى مناف
 للكشف لا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت
 قد سبق ان المعرفة لابد ان يكون أجلى من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم
 المناقاة بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق
 عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وما مر من كونه أجلى المراد أجلى في المعرفة بأن تكون
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرفة لافي الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعني اذا شرط التساوي بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطرعا
 ومنعكسا أي مانعا وجامعا فمعنى الاطراد معنى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح
 فيلزمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس معنى اتنى المعرفة اتنى المعرفة
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوي فيه وفقده فيها والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا لخاص والاعم أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لمروجه عن تعريف المعرفة فان الاعتبار فيه الحمل على المعرفة
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاعم مع قر بهما الى الشيء بالنسبة
 الى المباين لما يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون أخص كقول التعويين الاسم كز يد والفعل كضرب
 وقد يكون مباينا كقولك العلم كالتور والجهل كالظلمة وتعريف الرجل الشجاع
 بالأسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحتمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاعم لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت نحرر الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفًا بالمباين والاعم اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بمخاصة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهي المشابهة المختصة بالمثال فصار تعريفًا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له في

الصدق لأخص ولا مبالغين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمبالغين فقط والاولى ما بينت لما عرفت ولعله ترك الأخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما لا اختصاص له لاحدهما والاشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بهاتمرىفاً بالخاصة . قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون التعريف بهاتمرىفاً بهذا الاعتبار واعتراض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدي أحد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا بركاته ومبوضه بأنه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فينشد لا يغفلوا ما ان يكون المثال مساوياً للمثل أو أعم أو أخص أو مبالغيناً على الثلاثة الأخيرة فالوصف اما مساوياً لثال أو أعم أو أخص وإما ما كان يحتمل ان يكون مساوياً للمثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الأخير بن لا ينتج المطلوب وإدعاء المساواة في حين الحفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفاً حقيقة بل يطلق عليه مباحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فينشد صار تعريفاً لفظياً بالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالأخص أيضاً فانهم (والحق جوازهم) أي جواز التعريف (بالاعم) لان الأعم أيضاً يميز الشيء عن بعض ماعداء ولم يتعرض للأخص مع ان الامتياز أيضاً يحصل به لان الأخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث انعكاسه بالأعم والأخص فرد من الأعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالأعم الى الأخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا ينافي لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا الأعم ليس مساوياً في الصدق للأخص فالتسوية شرط التعريف واذا كانت الشروط المشروطة فكيف يصح التعريف بالأعم . قلت ان التأخر بن شرطوا المساواة في التعريف ولم يجوزوه بالأعم واختار المصنف أولاً مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز الى مذهب القدماء نظراً الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرفة عن بعض أعياره والأعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة تماشيت شرط المعرفة التام الذي هو مصدر المعرفة عن جميع ماعداء والمتأخرون لما نظروا الى ان الأعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وانت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل العبد فانهم (وهو) أي التعريف (حد) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الدائيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من الموارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حيدا أو رسما (ان اشتل) أى المعرف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حيد تام والثاني رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حيدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي أو بالجسم الضاحك أو بمش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحد (الموصول الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فخطا الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناط التامة الاشتمال على الجنس القريب فما كان منهما ما اشتمل على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حيدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو بالضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتميز بعد الابهام الذواطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعم منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو آخر لم يبق حيدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقاءه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للحدود ضرورية ان الانتقال انما يحصل

بها (وهو) أى الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بأن قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشذ شئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول . قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو مرتبتين وفصلان أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيها كلها أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حدا له لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء بالبسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عالى بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذ لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالتنوع المتوسط وهو الجسم التامى فانه يحد بتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركبه الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب يحد ودو البسيط ليس كذلك وفى الحدودية سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يستغنى ريب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حققه الاخلاقى القوى والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانها بحيث لا يستغنى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشبه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذ الوحظ الى ايهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقد أحدهما بالآخر متضمننا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لأجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشيء ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوجدانية التى للحدود كاسباطها) أى لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الجلى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الحمل (الصورة الانحدادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوجدانية فى العقد الجلى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوجدانية للحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيدها للآخر بل محمول عليه (فيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وهنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيده (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الانحداد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التعديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تخصيصه وتحقق حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التبيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه مبهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا مبهما ولكن التصور لما تعلق بكل شيء تعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصل لانه لا يحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يضاق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان لزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كإلى الصورة والبياض بل بحيث

(٢٣ - م أول)

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا
المعنى وهذا المعنى مندرج فيه بلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن
شيئا آخر اذ بهذا التحصيل صار معين لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل
عينه فكيف يغيره فالفرق بين المحد والمحدودان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه
من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الاخر بهذا الاعتبار ضرورة
ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحصل أحدهما على الآخر ولا
على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون
الحد بهذا الاعتبار عين المحد والحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ
ان الجنس مبهم لا يحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتحد
معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى
الصورة الوجدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء
واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصل في
الذهن سوى وجود الناطق وتحصله عنه فيثبت صار متحدين فيكون مؤديا الى الصورة
الوجدانية المعبر عنها بالانسان فانه كحال العقد الخلقى في زيد قائم في ان هذه القضية كما
تكون مرآة للحكي عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئى واحد بالوحدة الحقيقية
كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقية
وليس الفرق بين العقد الخلقى والتقيدى الا بان العلم في الاول تصديقي وفي الآخر تصوري
وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد
والمحدود الا بالاجال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا
هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود) وههنا
اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة
بالوصف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون
حاصلا قبله لانه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل
التحصيل والتقويم اى لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار
محصلا لان توصيفه به يقتضى العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالوصف الا ان يقال ان
الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللغوى وقع وصفا بل
هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما يخص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فإذا انضم اليه الناطق صار مخصصاً لانه صفة وموصوف حقيقة لليلزم المصنوع و ربل
الجنس متضمن للفصل والفصل متعدد معه ومنه مج فيه . فان قلت ان الفصل خارج
عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمناً فيه لان التضمن
لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
في مرتبة الاقتتران فالفصل كانه مندرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتخصله به واما
على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
يحصّل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركاً للجزء في الوصف
المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التخصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن
التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه
(فاندفع شك الرازي) هذا تقرّيع على التحقيق المذكور و اشار الى ان بهذا التحقيق
اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع أجزائها وهو)
أي جميع الأجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي
تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية
بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالسكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة
فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجية العارضة لها (لا تعطيه) أي لا
تعطى السكنه ولا تفيد فلا تعرف بها الماهية قبل التعريف حاصله ان الامام الرازي
ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان
المطلوب ان كان مشعوراً به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعوراً به يلزم طلب
المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا تعييده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور
لو كان كسبياً يحصل من المعرفة فالمعرف اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه او بجميع
أجزائه وجميع الأجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دورياً ويلزم تحصيل الحاصل لان
المعرف يكون حاصل قبل المعرفة بالفتح ولما كان نفس المعرفة بالفتح وهو حاصل بعد
المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصله بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول
لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم
تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما
غير المعرفة فينبغي ان يكون التعريف بالعوارض الخارجية عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فان العارض لا يفيد كنهه المعروف وان أردت تحصيل وجه
المعرف فهو ليس يعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف اليه أيضاً ويجري التردد فيه بأنه
اما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فيبطل بما مر وكذا الحال
اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لانها عبارة عن تمام اجزاء
المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
(ومن ههنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بديهة التصورات
كلها) وقال ليس شئ من التصورات بمكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولان سلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس يقته وبين
المجموع تغير أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً يلزم المحذور اذ في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف بجميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرف هو الماهية التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الإجمال ومرتبة الإجمال حاصلة بعد
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحاصل الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
إجمالاً وهو المحدود فاندفع شك الرازي • قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديع والافرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المعام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطمئن به قلبي والصواب عندى ان الرازي بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها باجزائها والعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنهه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مراًة للملاحظة
كما يكون في علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مراًة للملاحظة كما في
العلم بوجه الشئ فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ في
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه
حقيقة بل علم الوجه اذ لو كان فرق بينهما وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدى السيد الرازي أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة . لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا باعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة للاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لا نقول لامعنى انه وجه من وجوهه الا انه ينتعل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلمت بعد هذا التعريف على حاشية مكتوبة على بعض الشروح تقلع عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآة فيفيد الشيء أيضا واما العلم بوجهه فكلا لفقدان مناط الافة فيه أعنى حديث المرآة وهذا هو الفرق بينهما كما لا يخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا لو ارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة أم لا لا يفيد شيأ أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المستور من الجباء المنتور في البحث الثاني التعريف اللفظي وهو التعريف الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالأسد (من المطالب التصورية) لامن المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا . فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يحصل من المطالب التصورية . قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة معدة من التصور على سبيل التسامح الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي (جواب ما) أي يقع في جوابه بأنه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجواب بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصلة ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا اذا سئل عما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطالب التصور كما علمت فكل ما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليق على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته
ولا التصديق بالماهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضى
تقديم مطلب ما الاسمية واما اذا كان اللفظي ايضا من مطلب ما ما لتعليل تام فانه حينئذ لا
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلوم يكن اللفظي داخل في مطلب ما يتم
التعليل ايضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء على علم عدم الفرق بينهما
ومنشأ هذا السهو انهم قد اطلقوا الحقيقى مقابل اللفظي وقد اطلقوه مقابل الاسمي
فزعهم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيد الان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل تميز صورة من بين الصور الخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظي
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فابن اللفظي
من الاسمي والجواب عنه ثابتات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كل
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الفضنفر موجود فقلنا
المخاطب ما الفضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أى النضنة
(بالاسد) حينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أى في هذا النفس
(حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا تأييد لكونه تصورا حاصلا ان التعريف
اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا
بلفظ مراد يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى يكون من المطالب التصور
وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم الله
هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كما
يكون فيه تبين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الفضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الا
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقل انه موضوع للاسد فوجد فيه
بانه موضوع فصارت تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المب
اللفوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا
يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصو
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فمن قال انه

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أى بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباستبار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لا من العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه اعادة المعنى وامادة دفع تردد الخطاب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصده اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف اللفظي . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجه التصديق لانه ينصكر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس مقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع أقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصوره المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحيشية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم . المبحث الثالث مثل المثل . بفتح الميم والياء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) . بالكسر (كمثل) أى كحال (نقاش ينقش شبحا) أى صورة في اللوح (والتعريف الحقيقي تصوير برحمت) ليس فيه شئ آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أى في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للثقات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القاءه والالتفات اليه عند المتأخرين ففي النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذوالشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شئ آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لا تصور انا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا أن يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصوره على وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعروف (شئ من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تقر بعلى عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن فى التعريف حكم ولا يكون الا التصور بالبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذا لا بد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ ان يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك المتاد فى صورة التعديل لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال لن الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكانب لانسلم كتابتك (نعم هناك أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومتكسا وكونه حدا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صريحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتى بالتعريف فقد قصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز المعروف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غير ما فكاكه يدعى ان هذا التعريف حد تام جامع مانع فى التعريف توجد احكام ضمنية مثل (دعوى المدعية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضعية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومة من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذا لمع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حدا للانسان وكذا يتوجه النقص ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الاعلى الحد الحقيقى فان التعاندا كما يتحقق فيه اذا لا يكون شئ واحد حقيقتان لانه من الممتنع (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومة فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله (فكانه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومة فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايجاب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورته موسى صلى الله عليه وسلم شقق فعل
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان إيجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر مصلحة
وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضاً كذلك المصالح وان
أجموعاً على عدم جواز المنع عليها مطلقاً بحسب الظاهر لكنهم يمسد الفكر كما وجدوا فيها
أسكماً ضمنية جواز المنع عليها من جهة هذه الأحكام فالتجوز وعدم التجوز من
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التسييه بالنسخ أنه إذا كان حال
ظاهر التعريف كحال نقض النقاش فكأنه ليس المقصود فيه الانتقال إلى ذي التبع
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي الانتقال إلى المعرف وتخصيله في
الذهن أو التفاته إليه لا شيء آخر من الدعاوى يعموز المنع عليها بجواز المنع بحسب المعاري
كشرعية نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
صلاة باعتبار ما أعطى الله في الأقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت
أد أظهر الرسول ضعف الامة وعدم أمثال الضعفاء بالأداء والمحافظة عليها نظراً إلى حال
أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة و بقيت الخمس فكذلك العلماء لما تفكروا
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى الخمس وبجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر إلى
ظاهر حاله على عدم التجوز لأن ظاهره ليس إلا التصوير البحت وليس مشتتاً على
الدعوى أصلاً ليتحمل المنع وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو بالعرضيات فلا
يصح فيه الشخص إلا أن يمنع مسطها على الشيء ما لم يدعي أنه صادق عليه أو أنه جنس
أو فصل له أو ما إذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير البحت بأن يقتل بمصوره لخلق
الذهن إلى حصول المعرف أو التفاته إليه فلا ممانع للنسخ فافهم قال في الحاشية قال
المحقق الدواني في الحواشي الجسد يستلزم جريان جميع الأحكام الواردة على التعريف
محتاجة إلى الإتيان فيمكن في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
لما يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما يمكن
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلية له بجزئية البطلان كانت
أو مطرودة الصحة فالتنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو لاغضب من
غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع أن
يتعين المنع في هذا المقام وإن لم يقل به أحد من الأعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه أن
المنع غير مختص بهذا المقام لأنه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لأن المنع لو جرى

فما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض وأبطلوا
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورشح عنه واختار منه صبا آخر
 في مذاكرة واحدة مثل استعمال المستدل الى المانع وبالعكس في انتهاء المذاكرة الواحدة
 وأما اذا كان الحكم قابلا للتعويض واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب
 ولو كان غصبا فليس بباطل فافهم (نعم ينتقض بإبطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت
 أي كلما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد
 في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بإبطال (العكس)
 وهو التلازم في الانتفاء أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس
 فانتقاضه بإبطاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود والطرد
 هو المنع واذالم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذالم يكن
 جامعا انتقض حكم الكلية الثانية (مثلا) وفي هذا اللفظ إشارة الى ان النقض ليس
 يختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضا أي انه يمكن بيان اختلال
 التعريف فيما سواه بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة
 والجهالة فينتج النقض على دعوى الاوضعية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا
 اراد بمعنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجري في الكل فافهم (والمعارضة)
 وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تصور في المحدود الحقيقية
 التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلا الانسان (لا تكون
 الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين شيء واحد حتى اذا قيل هذا
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد الانسان يبق الحيوان
 الناطق حدا فصار خلافا ما يدعي الخصم وأما الحد والناقصة فيجوز الاختلاف فيها
 بحسب مرقبته (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجري فيها اذ يجوز ان يكون
 شيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكر بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما
 آخر لا يضرب الرسم الاول حتى يلزم عدم بقاءه رسما اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين
 لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع) اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلا
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يصلح لمن أن
 يكون مدلوله بسيطا أو مركبا فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهرا لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه اجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالمعاطا الواحداني اذ الوضع الواحد في المفرد موسع للاجزاء فلا يدل حيث ذابضا على التفصيل فعمل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا . فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية تا بودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية . قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية تا بودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجال اذ لما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوستي بشار وفي العربية أيضا يعبر بالهبة المفرطة (والا) أي وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الاتعمال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة المتسوية فتحقت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية ويرد عليه انه ان اراد بجواز التحقق التجويز العقلي أي يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممكن لان صيغة أفعل وتفعل اذ لم يتكافأ بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اراد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال لعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوضيحي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر . ولك ان تقول مراد المصنف ان الاستمرار التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو حق وزاد لانه على التفصيل لجوزنا تحقق قضية آحادية أيضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستمرار فتجوز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجع واذا جوزنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أي من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) أي وقع المركب في تعريفه (تعريفا

تنظيها (لعدم الحقيق والايلازم دخول التركيب فيه) لم يكن التفصيل المستفاد من
 ذلك المركب (الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي اعم يدل
 على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى
 واحد لا قلب التعريف اللفظي ثم يفاد حقيقة افتراض المفرد بالمركب اعم يكون
 ضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرافقة له . لا يقال يجب وزان يكون مرآة
 للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيق يكون مرآة للتفصيل . لا نقول الاجمال
 والتفصيل في الاحضار سيان في كنى الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو
 المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المقولات التي لا تفصيل فيها ولا
 تركيب ولا صدق ولا كذب حاصلة ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال
 المعاني المعقولة المفردة في انه كمال تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني
 المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني
 المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق
 والكذب فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منها لان السلب بينهما على السواء اذ سلب
 التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي
 معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد
 افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته
 (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزوم الدور) ودليله ما قال في الحاشية
 لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف
 الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب
 ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري
 في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم
 الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا اذ علم المعنى هذا خلف
 قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب
 اعم يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو
 كنى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات
 عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا أكرم موسى عيسى وبين
 أكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدي المفردات فلا يبي الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم (واعلم أنه) أى من اللفظ المفرد
(الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد المعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه
لا أنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى واذا لم يفد المفرد معنى
(فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (اللفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى بالمفرد
سواء عير منه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تمرى باللفظ لوجود الاحضار
ولا يكون حقيقيا لعدم الامادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للامادة
أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء ووضع المفرد للامادة أى لا
يحصيل معنى فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرتبة بالثبوت اليه واليه أشار المصنف
بقوله واعلم أنه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزم الدوران دلالة اللفظ
على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع
سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا ليوضع اللفظ
بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان ما يبا على كذا عرفت
فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء
على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمنسبوق عليه من اللفظ
فاختلف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه
الجهة فلا يلزم الدور . لانا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان
حاصلا فى الذهن أصلا فيحصل من اللفظ فيه نفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف
علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه
وهذا هو الدور وتوقف بالمر كبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات أيضا اذا علم
الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا
يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له . ويجب ان علم المعنى فيه
على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى
الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكلى وهو ليس بموقوف عليه بل الامر
بالمكس فالموقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا
تصورنا طرفه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلطف الى
خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من
قبل فالمر كبات الاضافى أفاد المعنى الجديده وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامة الكلى وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص لا
تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالوقوف جزئي والوقوف عليه كلي
فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور في بعض المفردات ايضا كمثل ان وضعه عام بلحاظ
المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كثر
وعمر ووبكر وغير ذلك فلا يثقف المسلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلى فكيف
يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد هو تلك المفردات
لا يشابه المركب في الوضع النوعي واما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسم
الاشارة واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سميان لا كلام لنا فيه فقلنا
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف بالمفرد بمركب
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستغاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا
واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافتناقص هذا مبني على ما قاله الشيخ
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تيسر لتسامن شرح القسم الاول
من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقني ويسر لي شرح
القسم الثاني الى آخر الكتاب انه المبسر للصعاب والقاسم لمغلقات الابواب وعليه التي
في كل باب وبه الاختصاص في البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه
وآله وأصحابه الى يوم الحساب .

﴿ ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

﴿ ويليها النصف الثاني المختص على قسم التصديقات ﴾